



حضرت آیت اللہ العظمیٰ رحمۃ اللہ علیہ
حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپایگانی



نگرشی بر فلسفه و عرفان

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی (دام ظلّه العالی)

انتشارات دلیل ما

چاپ اول (ویرایش جدید): زمستان ۱۳۹۹

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ: نگارش

شابک: ۵ - ۲۴۷ - ۴۴۲ - ۶۰۰ - ۹۷۸

تلفن و نمابر: ۳۷۷۴۴۹۸۸ - ۳۷۷۳۳۴۱۳ (+۹۸۲۵)

دفتر مرکزی: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه ششم، واحد ۶۱۲ و ۶۱۳

(ارتباط با ما) dalilema@yahoo.com | www.dalilema.ir (خرید آنلاین)

قیمت: ۳۸/۰۰۰ تومان

مراکز پخش

قم - خیابان معلم - مجتمع ناشران - طبقه B - واحد ۴۴ | تلفن: ۳۷۷۳۳۴۱۳ و ۳۷۷۴۴۹۸۸

قم - خیابان صفائیه - روبروی کوچه ۳۸ - پلاک ۷۵۹ | تلفن: ۳۷۷۳۷۰۱۱ و ۳۷۷۳۷۰۰۱

تهران - خیابان انقلاب - خیابان فخررازی - نبش بن بست ری - پلاک ۶۱ | تلفن: ۶۶۴۶۴۱۴۱

مشهد - چهارراه شهداء - ضلع شمالی باغ نادری - کوچه شهید خوراکیان - مجتمع گنجینه کتاب - طبقه اول | تلفن: ۳۲۲۳۷۱۱۳-۵

سرشناسه

: صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۲۹۸ -

Safi Gulpaygani, Lutfullahah

: نگرشی بر فلسفه و عرفان / لطف الله صافی.

عنوان و پلیدآور

: [ویراست؟]

وضعیت ویراست

: تهران: دلیل ما، ۱۳۹۹.

مشخصات نشر

: ۲۳۲ ص:؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.

مشخصات ظاهری

: 5 - 247 - 442 - 600 - 978

شابک

وضعیت فهرست نویسی

: فنیبا

یادداشت

: ویراست قبلی: دلیل ما، ۱۳۹۷ (۱۷۸ص.).

یادداشت

: کتابنامه.

موضوع

: فلسفه اسلامی

موضوع

: Islamic philosophy

موضوع

: عرفان

موضوع

: Mysticism

موضوع

: اسلام -- مطالب گوناگون

موضوع

: Islam -- Miscellanea

موضوع

: BBR ۱۴

رده بندی کنگره

: ۱۸۹ / ۱

شماره رده دیویی

: ۷۵۵۲۰۶۸

شماره کتابشناسی ملی

: فنیبا

وضعیت رکورد



انتشارات دلیل ما

www.dalilema.ir

مرکز نشر و پخش کتب معارف اهل بیت (ع)

۹ سال ناشر نمونه و برگزیده کشوری

با تولید بیش از ۱۰۰۰ عنوان کتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«الحمد لله الواحد الأحد الصّمد الذي لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفواً أحد» والصلاة والسلام
على عبده الأفاضل الأُمجد سيدنا أبي القاسم محمّد
وعلى آله الطّيبين الطّاهرين قادة الموحّدين سيما
مولانا وصاحب زماننا بقية الله في الأرضين و
اللّعن على أعدائهم أجمعين

فهرست مطالب

سخن ناشر	۷
پیرامون توحید و وحدت عددی / ۹	
سخنی پیرامون توحید و وحدت عددی	۱۱
مسأله غیرمتناهی بودن خداوند	۲۴
پیرامون مسأله وحدت وجود / ۳۹	
پیرامون مسأله وحدت وجود	۴۱
احاطه خداوند بر اشیاء احاطه وجودی نیست	۵۷
معنای احاطه حق تعالی	۷۱
در معنای تجلی	۷۹
بررسی تطبیقی مسالك فلسفی و مسالك به اصطلاح عرفانی با	
هدایت‌های الهی قرآنی / ۸۳	
بررسی تطبیقی مسالك فلسفی و مسالك به اصطلاح عرفانی با هدایت‌های	
الهی قرآنی	۸۵
تمسك به دلائل سمعی در اصول دین	۸۷
خطر تحصیل فلسفه و عرفان مصطلح	۸۸
خدا در کتاب و سنت	۱۰۲
توضیح دیگر با حفظ اصطلاح واجب الوجود و ممکن الوجود	۱۲۲

پاسخ به مسائلی پیرامون مقاله «بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک به

اصطلاح عرفانی با هدایت‌های الهی قرآنی»/ ۱۲۷

- ۱۲۹..... راجع به تکفیر اشخاص و میزان در اسلام و کفر.....
- ۱۳۷..... ذکر بعضی از تأویلات مخالف با کتاب و سنت.....
- ۱۴۰..... فرق است بین اشتباه در اصول و اشتباه در فروع.....
- ۱۴۱..... در معرفت و خداشناسی.....
- ۱۴۷..... حدیث متعمقین در آخر الزمان.....
- ۱۵۶..... در بیان ظاهر و باطن بودن خداوند.....
- ۱۶۰..... در بیان معیت خداوند با خلق.....
- ۱۶۴..... آیات و روایات و تجلی ربّ تعالی.....
- ۱۶۸..... مباحث اعتقادی با فقهی و رجالی مقایسه نمی‌شود.....
- ۱۷۲..... اصطلاحات خاص حکما و عرفا.....
- ۱۷۶..... مسأله حدوث عالم.....
- ۱۸۷..... در ردّ آنه جسم لا کالاجسام.....
- ۱۹۲..... فرق است بین «الله وجود» و «الله موجود».....
- ۱۹۵..... پیرامون علت و معلول.....
- ۲۰۵..... فرق بین اخبار از ذات و اخبار از حقیقت و کنه آن.....
- ۲۰۷..... در توضیح بعضی از روایات.....
- ۲۱۰..... دو نکته مهم.....
- ۲۱۵..... کتابنامه.....

سخن ناشر

مبحث توحید و الهیات از مباحث اصلی و بسیار عمیق در اسلام است و از آنجا که غور کردن در این مباحث لازم است با پشتوانه‌ی تفکر توحیدی خالص و ناب که برخاسته از سرچشمه علوم و حیانی و برخوردار از براهین محکم و احاطه‌ی کامل به آیات کتاب عزیز باشد، علما و محدثین بزرگ اسلام که پرچم داران این نهضت و نحله‌ی فکری هستند، علم چاکری و شاگردی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را برافراشته و در تمام مراحل زندگی بشری، چراغ راه هدایت امت از ظلمات و بدعت‌ها بوده‌اند و همواره در بزرگ‌سازهای تاریخ و در سخت‌ترین برهه‌ها از مبارزه فکری و عملی با کژراه‌های اندیشه‌های نوظهور و الحادی و باطل تحت عناوین به اصطلاح «عرفان و فلسفه و صوفی‌گری» از حیات نورانی اسلام و کیان مذهب تشیع دفاع جانانه کردند و اسلام عزیز را از این فرقه‌های ضال و مضل مبرا نموده‌اند.

اسلام با داشتن قرآن مجید این معجزه‌ی جاودان حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نهج البلاغه‌ی مولانا امیرالمومنین علیه‌السلام و مصحف حضرت صدیقه کبری علیها‌السلام و صحیفه‌ی سجادیه امام زین العابدین علیه‌السلام و احادیث و اخبار فراوانی که از ائمه طاهرين علیهم‌السلام در همه زمینه‌های زندگی بشر، فردی و اجتماعی و اخلاقی و فرهنگی و سیاسی وارد شده است از تمام حکماتی که به غیر از این‌ها باشد، بی‌نیاز است و در این میان به حق می‌توان گفت که شاگرد برجسته این

مکتب و حامل علوم فقه اهل بیت علیهم السلام که در این زمان از پرچم داران مبارزه با اهل بدع و انحراف بوده اند، مرجع عالیقدر حضرت آیه الله العظمی صافی گلپایگانی مد ظله العالی هستند که با اخلاص و زهد و مجاهدت های شبانه روزی خویش در ادای تکلیف خطیر و رسالت سنگین خویش، ابتدا از چشمه معارف و حیانی سیراب گشته و بعد ره توشه های عمیق علمی و کلامی خویش را خالصانه به شیفتگان کمال و پویندگان راه نجات و هدایت تقدیم کرده است، و زلال معارف مورد نیاز بشریت را از صافی فقاقت و عدالت گذرانده و جان تشنه جویندگان حقیقت را سیراب نموده است.

اکنون به توفیق خداوند عزوجل و عنایت خاصه حضرت ولی عصر علیه السلام، انتشارات دلیل ما کتاب شریف «نگرشی بر فلسفه و عرفان» اثر این فقیه، متفکر اسلام شناس و افتخار تشیع را با توضیحات محقق محترم حجة الإسلام آقای حسین یزدانی فاضل به زیور طبع آراسته است تا بیانگر گوشه ای از معارف و حقایق اصیل و ناب علوم اهل بیت علیهم السلام باشد.

انتشارات دلیل ما

سرامون توحيدو

وحدت عددی

سخنی پیرامون توحید و وحدت عددی

بعضی از اهل نظر مدعی شده‌اند که تلقی صحابه و علما و متکلمین و حکمای بزرگ مثل ابن سینا از توحید- به گفته او- وحدت عددیه است و تا یک هزار سال بعد از هجرت، این تلقی وجود داشته و همه بر آن بوده‌اند و هر چند در کلمات معجز آیات حضرت امیرالمؤمنین و سید الموحدین علیه السلام توحید خالص و حقیقی و وحدت صرف بیان شده است، از این همه اعظام علم و معرفت تا قرن دهم هجرت، کسی به درک و فهم آن نایل نشده است و در واقع همه صحابه عالی قدر و بزرگان علما و اکابر متکلمین و حکما را تخطئه کرده، در مسأله توحید، که اساس همه معارف است، جاهل و غیر موحد معرفی می‌نماید.

لذا برای بررسی این موضوع با استعانت از خداوند متعال جسارت ورزیده، در مشهدی که سخن گفتن از آن، حق بزرگان از پرورش یافتگان در مکتب اهل بیت علیهم السلام است حضور یافته، در صف نعال به استفاضه و استفاده می‌نشینیم.

بود که صدرنشینان بارگاه قبول نظر کنند به بیچارگان صف نعال

و باشد که با توحیدی که آن بزرگان داشته‌اند و آن را متلقای از دلالت عقل و برهان و هدایت وحی و قرآن دانسته‌اند، در حد استعداد و ظرفیت بصیرت خود آشنا شویم و ربط آن را با وحدت عددی بررسی نماییم و با توحیدی که این اهل

نظرتا قرن دهم آن را از نظر اکابر علما مستور و همه را از آن محجوب می‌داند، آشنا گردیم. وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

بدان که مراد از وحدت عددی در نزد آنها^۱ وحدتی است که با کثرت منافات ندارد و در آن شیء واحد منعزل و جدا از غیر فرض شود، و غیر آن با آن قابل تصور باشد، مثل: وجود خدا بنا بر معرفت اکثر مردم، و بلکه مستفاد از ظواهر آیات و روایات که حمل اغیار و ممکنات و مخلوقات بر او جایز نیست چنان که حمل او هم بر آنها جایز نیست، او غیر همه اشیاء است و همه اشیاء غیر اویند.

در مقابل این وحدت، وحدت صرفه حقیقیه می‌گویند که غیر متناهی است و شامل همه و هر متناهی است، و همه آنها است هر چند بر احدی از آنها حمل نمی‌شود زیرا حمل غیر متناهی بر متناهی محال است، وحدت هر یک از واحدهای متناهی وحدت عددی است اما واحد غیر متناهی وحدت حقیقیه است، با واحد به وحدت متناهی فرض واحد دیگر جایز است ولی با واحد به وحدت غیر متناهی فرض غیر، جایز نیست.

اینها می‌گویند: تلقی بیشتر از مفهوم «الله» وجود جدا از سایر وجودات و اشیاء است که او غیر همه است و همه هم غیر او می‌باشند و این توحید و وحدت با کثرت منافات ندارد و وجود حق و حق وجود را در حق منحصر نمی‌نماید، به خلاف وحدت حقیقیه که مساوق با نفی کثرت است و آن چه محققان عرفاء و حکماء بعد از هزار سال به آن رسیده‌اند این معنا از توحید است که قاهر و قهار و غالب است.

۱. مقصود، در نزد این «اهل نظر» و قائلین به مقاله او می‌باشد.

وحدت عددی محدود به مسلوب بودن غیر از اوست که همین حد وحدت او را منثلم می‌سازد و خلاصه مطلب این که: می‌خواهند وحدت وجود شخصی و «لیس فی الدار غیره دیار»^۱ را عنوان کنند.

توضیح این مطلب چنین است که: گفته می‌شود هر واحدی که موصوف شود به این که خودش خودش می‌باشد و غیر او او نیست و از او مسلوب است وحدت آن وحدت عددی است.

و در مقابل این وحدتی است که صرف وحدت است و هیچ غیری از او مسلوب نیست^۲ اگر چه او هیچ یک از آن اغیار نیست^۳، و به عبارت دیگر: بنا بر قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بواحد منها»^۴ گفته می‌شود وجود هیچ شیئی، مسلوب از حق و غیر حق نیست و همه محاطند و او محیط و همه مملوکنند و او مالک و همه مقهورند و او قاهر و او بر همه احاطه وجودیه دارد، واحد است و یگانه است در عین این که هیچ یک از اشیا نیست، همه او هستند و غیر او نیستند ولی او هیچ یک از آنها نیست. او غیر هر یک از آنها است ولی آنها غیر او نیستند.

بالآخره با مثل این بیان که شاید کمال مقصود آنها با آن ادا نشده باشد می‌گویند: هر چه غیر از این معنا باشد سراز وحدت عددی در می‌آورد و وحدت

۱. اسفار: ۲/ ۲۹۲، دیوان منصور حلاج: ۱۴۶، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه غیر از او کسی نیست).

۲. با عدم لحاظ تعین و تقید غیر.

۳. با لحاظ تعین و تقید غیر.

۴. اسفار: ۶/ ۱۱۰.

حق وحدت صرفه و بالذات و غیر محدود و غیر متناهی است و با سلب وجود اشیا از او وجود او محدود و مقهور این سلب می شود. بنابراین می گویند مثلاً تا قرن دهم کسی از صحابه و اجلّه علما و متکلمین و حکما سر از معنای توحید خدا در نیآورده و آن را نفهمیده اند و آن توحید و عدم تعدّد و تکثر که برای همه اشیا گفتند مادام که با این توحید که عدم امکان تصور غیر حق و مسلوب از حق است توأم نباشد توحید نیست و هر وحدتی که به سلب غیر، از واحدی باشد وحدت نیست؛ حتی بنا بر قول به اصالة الوجود و قول به تشکیک و ذی المراتب بودن وجود؛ چون بنا بر آن، وجود مراتب نازله غیر از وجود حق و مسلوب از او است. و با قول به اشتراك و تمایز وجودات به رتبه و شدت و ضعف و علیت و معلولیت همین اشکال وحدت عددی پیش می آید.^۱

چنانکه ظاهراً اشکال سید احمد کربلایی به محقق اصفهانی همین بوده است که بنا بر این معنا، وحدت حق، عددیه خواهد بود و غیر آن قابل تصور است.

این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیر حقیقی بودن متعینات (به کسریا) است و حق بودن او تعالی و غیر مسلوب بودن ارض و سماء و حجر و مطر و انسان و ملائکه و حیوان از او است، و سلب او از وجودات متعینه به تعینات مختلفه است که او هیچ یک از اینها نیست، و اینها هم چیزی حقیقی نیستند و یا اگر باشند همه او هستند و غیر از او چیزی نیست؛ «ولیس فی الدار

۱. البته به حسب ظاهر و نظر ابتدایی چنین است و گرنه در حقیقت به همان اشکال وحدت وجود مبتلا می شوند.

غیره دیار». آن که و آنچه حقیقت است او است و آنچه اعتبار و غیر حقیقی است او نیست و او بر آن متعین به آن اعتبار صادق نیست.

به هر حال هر تعبیری ادق و ارق از این داشته باشند وحدت شخصی وجود و توحیدی است که به قول ایشان صحابه و اجله علما و حکما آن را در نیافته بودند و اهل مکاشفه و شهود به آن رسیده‌اند.

ما عرض می‌کنیم این مطلب با هریبان و تقریر که ادا شود، از دعوت قرآن و انبیا این معنا ظاهر نیست و صحیح نیست که کسی بگوید دعوت انبیا به توحید- که اساس و اصل دین است- از آدم تا حضرت خاتم صلوات الله علیهم، تا قرن دهم بر همه مخفی مانده است و بلاغ مبین در آن انجام نشده و همه در ضلالت و اگذار شده‌اند و بعثت انبیا تا قرن دهم بی حاصل بوده است.

متبادر از دعوت قرآن و همه انبیا، بینونت مخلوق با خالق و اصنام و مسیح و آلهه با «الله» تعالی، و واقعیت و خارجیت وجود آنها است. متبادر از دعوت آنها «وحدة الموصوف بالخالقية والرازقية ومن له الأسماء الحسنی» و عدم الوهیت غیر او «لکونه موصوفاً بما یضادّ هذه الأسماء من العجز والجهل» است؛ و «لا اله الا الله» نفی الوهیت همه و هر چیزی است که فاقد این صفات است و اثبات آن برای «الله» واحدی است که شریک و عدیل و مثل و نظیر برای او. که حقیقتش از توصیف به کلیت و جزئیت منزّه است. نیست. همه غیر او هستند و او غیر از همه است چنان که همه هم غیر هم هستند و صادق بردیگری نیستند. این توحیدی است که در حد فهم بشر است و انبیا آن را تبلیغ کرده و تفهیم آن میسر است. خواه آن را شما وحدت عددی بگویید یا از این امتناع فرد دیگر آن که مثل سایر حقایق کلیه، ذات الافراد نیست، آن را عددی ندانید. این توحید است.

اصلاً در توحید مستفاد از قرآن کریم اثبات غیر «الله» به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهل و عاجز و مملوک و «العزیز به» و «الذلیل له» و اصنام و معبودهای دیگر و ملائکه و همه و همه منطوی است و از توحید ذات و صفات، نه نفی ذوات سایر کاینات و مخلوقات مقصود است و نه غیر او، او نبودن مضراًست و در مثل قوله تعالی: (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) هم توحید خدا و وحدانیت او در فاطریت آسمان‌ها و زمین ثابت است و هم آسمان‌ها و زمین وجودشان و تحقق‌شان ثابت است، نه این که او از هر یک از آنها مسلوب باشد و هیچ یک از آنها از او مسلوب نباشند. آیا کسی از این آیه کریمه فطر، معنایی از آسمان‌ها و زمین که غیر مسلوب و غیر قابل سلب از خدا باشد می‌فهمد؟!

ما به این آقایان عرض می‌کنیم شما را به خدا این کشف و شهودهایی را که برای خود یا دیگری مدعی هستید پیش خود نگه دارید و مسلمانان و اهل قرآن و کسانی را که به قول شما به مرتبه کشف و شهود نرسیده‌اند به حال خود بگذارید تا به کار دنیا و آخرت خود پردازند و از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ریاضات شرعیه باز نمانند و این معنای توحیدی را - که بعضی می‌گویند و چه بسا یهود و نصاری و مجوس و بلکه بت پرست‌ها^۱ هم داشته باشند - بازگو نکنید، بلکه برای خود حفظ کنید حتی یک کشف لکم ماتقولون.

۱. سوره ابراهیم: آیه ۱۰. (آیا درباره خداوند، آفریننده آسمان‌ها و زمین شکی هست؟)

۲. محمود شبستری می‌گوید:

بدانستی که دین در بت پرستی است	مسلمان گردانستی که بت چیست
کجا در دین خود گمراه گشتی	وگر مشرک ز بت آگاه گشتی

وحاصل این که وحدت ذات «الله» مضافاً با شرک است و این وحدت منافات با وجود «غیر» او ندارد اگر چه آن را عددی بگویند، و در مسأله توحید، گذشتگان و بزرگان دین و مذهب بیراهه نرفته‌اند و عقاید آنها در الهیات و توحید، متلقای از قرآن و هدایت اهل بیت علیهم‌السلام بوده است.

از مثل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ و آیه وافی هدایت دیگر: ﴿مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾^۲ نفی شریک در اداره کاینات و خلق و رزق و امامت و احیاء و سایر تصرفات در عالم استفاده می‌شود، نه نفی «غیر» الله و به قول شما نفی توحید عددی.^۳

۱. سوره انبیاء: آیه ۲۲. (اگر در آن دو (آسمان‌ها و زمین) خدایانی غیر خدای یکتا بود بی شک به تباهی کشانده می‌شدند.)

۲. سوره مؤمنون: آیه ۹۱. (هیچ خدایی با او نیست، که در آن صورت مسلماً هر خدایی آنچه را آفریده با خود می‌برد (هریک به کار آفریده‌های خود می‌پرداخت) و قطعاً هر یک برد دیگری برتری می‌جست.)

۳. مخفی نماند وحدت عددی که این گروه آن را نفی می‌نمایند غیر از آن وحدت عددی است که در احادیث شریفه و لسان اهل بیت علیهم‌السلام نفی شده است به تعبیر: «إِنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ» (همانا آنچه که دومی ندارد در باب اعداد وارد نمی‌شود). توحید: ۸۳/ح ۳، خصال: ۲/ح ۱، معانی الاخبار: ۶، بحار الانوار: ۲۰۷/۳، یا «الله واحدٌ و احدٌ المَعْنَى وَ الْإِنْسَانُ وَ اِحْدٌ تَنْوِي الْمَعْنَى» الله واحد و یکی است که در ذات واحد و یگانه است و انسان واحد و یکی است که در ذات دوگانه است. کفایة الاثر: ۱۲، بحار الانوار: ۳۰۴/۳، ۳۶/۲۸۳/ح ۱۰۶ یا «هُوَ وَ اِحْدٌ لَا وَ اِحْدٌ غَيْرُهُ» او یگانه‌ای است که یگانه‌ای غیر از او نیست. کافی: ۱۱۹/۱، توحید: ۶۲، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام: ۱۲۸/۱، بحار الانوار: ۱۷۳/۴/ح ۲، ۱۰۵/۵۸، و امثال این تعبیرات است، زیرا مراد از این وحدت عددی منفی، دو معنی است: یکی این که خداوند واحد است و مرکب از دو شیء نیست و ابعاض و ابعاد و اجزاء ندارد. و دیگر این که در ذات خود متفرد است و همتا ندارد که

بتوان او را با همتا یا همتایانش به شمار در آورد مثل: يك فرد انسان یا حیوان یا هر چیز کوچک و بزرگ که تعدد و تکثر دارد، آنها بشمار می آیند يك و دو و سه و چهار، و هر کدام را می شود در شمار يك، قرار داد.

خدا واحدی است که دو و دو می ندارد و بالعدد نیست یعنی: از مثل او عدد دیگر نیست، و مثل فرد انسان نیست که در عدد يك، شمرده می شود، و دوم و سوم... دارد، زید و عمرو و این نبات و آن حجر همه فرد و افراد دیگر دارند، ولی خداوند فرد دیگر ندارد تا یکی از افراد باشد، این وحدت عددی در لسان روایات منفی است و ممتنع المثل والشريك است، در عین حال این که می گوئیم وحدت عددی به معنایی که این فرقه می گویند منفی نیست معنایش لزوم وجود غیر با او نیست بلکه معنایش امکان وجود غیر با او، و عدم انثلام وحدت او به غیر او است، فکان الله و لم یکن معه شیء و الآن معه شیء، لا فالآن کما کان و لیس معه شیء، فتأمل جیداً. (پس، خداوند بود و چیزی با او نبود و الآن با او چیزی هست نه اینکه الآن نیز آنگونه که بود باشد و چیزی با او نباشد. پس نیک تأمل کن.)

و مخفی نماند که در مسأله مهم و اصل و اساس معارف و عقائد توحید و وحدانیت خداوند متعال خلاصه بحث این است که: آن چه انبیاء به آن دعوت کرده اند و قرآن کریم بر آن ناطق است و صریح روایات و تلقی اصناف مسلمین و فلاسفه و متکلمین بوده است، همان معنایی است که از آن به وحدت عددی تعبیر می کنند و این معنی است که قابل اثبات عقلی و اساس دعوت انبیاء و برنامه های دینی و ایمان به خلق و خالق و مخلوق و رازق و مرزوق و واقعیت وجود ملائکه و همه مخلوقات بر آن مبتنی است و آیات و روایات و تلقی اصحاب و بزرگان و علماء و حکماء اسلام همه بر آن بوده است.

اما مکتب وحدت وجود صرف و شخصی که تا قرن دهم به قول بعضی مطرح نبوده است، جهان بینی دیگر و مکتب خاصی است که در قبال آن عنوان شده است و با مکتب: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفْئَالَ تُبْصِرُونَ﴾ و در زمین نشانه هایی برای اهل یقین است، و در وجود خودتان؛ آیا نمی بینید؟! (ذاریات: آیات ۲۰ و ۲۱) و ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ آیا از هیچ آفریده شده اند یا آنها خود، آفریننده اند؟! (سوره طور: آیه ۳۵) در قبال

و مستفاد از مثل آیه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^۱ ردّ عقیده نصاری است که خدا را ثالث ثالثه و «الله» را منطبق بر سه اَقنوم و مرکب از سه جزء می دانند و اگر هم به زبان واحد بگویند مستلزم همین ترکیب یا تناقض گویی صرف است.

یکدیگرند و نکته مهم این است که: حکما و فلاسفه مثل: فارابی و ابن سینا در توحید و الهیات به همین وحدت عددی عقیده مند بوده اند و آن چه با استدلال عقلی و منطقی قابل اثبات است همین وحدت عددی است که در حوزه علم حصولی فقط بر آن چه در این زمینه می توان استدلال عقلی کرد و قابل تصدیق است همین وحدت عددی است.

و در قبال این مکتب علمی و استدلالی، مکتب وحدت صرف و شخصی وجود است که با استدلال و عملیات علمی و منطقی قابل درک و تصدیق نیست و صریحاً درک آن بقول کسانی که آن را قابل درک می دانند ذوقی و شهودی است که اساس و مبنای آن که اصالت الوجود است و مسائل مترتب بر آن با این ابزار عادی و عاقمی که فلاسفه مشاء و متکلمین و همه موحدین از عوام و خواص توحید عددی را اثبات می نمایند و به تصدیق آن می رسند فهمیده نمی شود و جز با شهود شخصی قابل درک نیست، بنابراین همه باید در درک وجود و وحدت شخصی وجود به علم شهودی برسند و یا از کسانی که مدعی کشف و شهود می شوند یا شده اند تقلید نمایند و ناآگاهانه و جاهلانه کشف آنها را قبول کنند و الاً اگر به وحدت عددی در توحید معتقد باشند به توحید نرسیده اند و آن را که به توحید او قائل هستند اصلاً وجود خارجی حتی اعتباری که برای همه اشیاء قائلند ندارد.

و باید به درک ادعائی (ما لا یدرک) دیگران یا (ما لا واقع له) بسنده نمایند و واقع را شهود و کشف فلان صوفی یا به اصطلاح عارف بشناسند و عاشق معشوق مخلوق ذوق و وهم و کشف و شهود نامشهود یا مشکوک دیگران شوند. و نهایت این بحث این است که طرفین یکدیگر را به عقیده به وحدت (ما لا تحقّق له و لا وجود) رمی نمایند، و ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا، و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله و هو الهادی الی الصواب.

۱. سوره مائده: آیه ۷۳.

و اما آیاتی مثل: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۱ نیز بر همین معنا دلالت دارد و معنای قهاریت و قهاریت در وحدت، نفی شریک است نه نفی غیر و نه نفی وجود لات و عزّی بلکه الوهیت آنها را نفی و برای «الله الواحد القهار» اثبات فرموده است و مقصود از واحدیت قاهره و قهاریت، حاکمیت و غالبیت او بر همه و سلطه و استیلای او بر همه است. اما این که از قهاریت غیرمتناهی بودن ذات و مقهوریت اشیاء به نحوی که همه را شامل باشد و احاطه وجودی بر همه ماسوی داشته باشد - یعنی «بوجوده» محیط بر همه باشد و بینونتش از اشیاء بینونت عزلی یعنی بینونت شیء از شیء نباشد بلکه نظیر بینونت ذی الظل و ظلّ وصفی باشد و به عبارت دیگر: او از هر چیزی مسلوب شود ولی هیچ چیز از او سلب نشود - از قهاریت مذکور در آیه انصافاً چنین معنایی استفاده نمی شود و احاطه وجودی و ذاتی را افاده نمی نماید.

و این کلامی که بعض دیگر از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل نموده و آن را مستند به نهج البلاغه خطبه ۱۷۷ کرده است که: «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ» اگر چه ما آن را در نهج البلاغه نیافتیم^۲ بسیار غموضت دارد. آیا مراد این است که بینونت عزلی، چنانکه هر شیء از شیء و اشیاء دیگر دارد که از هم جدا و بی ارتباط و بی اطلاع از یکدیگرند، بین خالق و خلق نیست و

۱. سوره ص: آیه ۶۵.

۲. این روایت در احتجاج طبرسی: ۲۰۱/۱ و بحار الانوار: ۴/۲۵۳/ح ۷ نقل شده است. (توحید او متمایز دانستن او از خلقش است و حکم این متمایز دانستن، جدایی در صفات است نه جدایی به معنای دوری.)

این دو به هم ارتباط دارند و از هم جدا نیستند؟^۱ این احتیاج به او دارد و قائم به او است و تحت تربیت او است و مستقل از او نیست. این فقیریه او است و او غنی بالذات است. این مرزوق و مربوب است و او رازق ورب است. بینونت اگر عَزَلی باشد بین شیئین بینونت و جدایی تام خواهد بود.

یا این که مقصود این است که شیئین و خلق و خالق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و او احاطه وجودی به همه دارد که همه اویند و او هیچیک از همه نیست و به صفت که همان تعینات و حدود وجودی باشد از هم جدا و ممتاز می‌باشند؟ این معنی را آیات کثیره قرآن کریم و روایات و خطبه‌های نهج البلاغه به صراحت و قاطعیت رد می‌کند و همان «لیس فی الدار غیره دیار» می‌شود و لازم می‌شود که صفتی هم که به آن امتیاز حاصل می‌شود وجود حقیقی نباشد و اصل این امتیاز صفتی صوری و مثل همان موج دریا و دریا باشد، یا برای این که کمتر اشکال داشته باشد ظهور و تجلّی بگویند و خلاصه، معنایی است که با همه شرایع و اوضاع مسلّمه عقلیه و شرعیه منافات دارد و خلاف وجدان است و همه برنامه‌ها را بی معنی و بی حقیقت قرار می‌دهد.

آیات صریحه قرآن مجید و احادیث و خطب توحیدی نهج البلاغه همه این نظر را ردّ می‌کنند و با این نظر، باید همه این آیات و احادیث را کنار بگذاریم و به چند جمله متشابه که بعضاً هم مصدر معتبری ندارند اکتفا کنیم و باب استفاده از قرآن کریم و احادیث را ببندیم.

۱. اگرچه بین خداوند و مخلوق در حقیقت ذات هیچ گونه شباهت و سنخیت نبوده و بینونت در حقیقت ذات و صفت هست و هیچ گونه وحدتی بینشان نیست.

باز هم برای توضیح بیشتر عرض می‌کنیم، این که می‌گویند: تلقی همگان از توحید، وحدت عددی بوده است و وحدت عددی مستلزم محدودیت و مقهوریت است، زیرا واحدی که وحدتش عددی است جز به تمیز آن واحد از اعداد دیگر و انسلاب آنها از او تشخیص و تعیین نمی‌یابد، خواه واحدهای دیگر موجود باشند که در این صورت کثرت عددی محقق می‌شود و تشخیص هر یک از هم به همان سلب دیگران از او و صحت سلب او از دیگران است و این خود مقهوریت و محدودیت است که باید ذات باری را از آن منزه دانست که تشخیص آن به ذات خود است و نه سلب شیء یا اشیاء دیگر از آن و خواه واحدهای دیگر موجود نباشند که در این صورت اگر چه کثرت عدد تحقق ندارد اما وحدت عددی است.

و از سوی دیگر می‌گویند: توحید ذاتی و وحدت ذاتی که ذات حق «بذاته» واحد است و در مقابل آن تعدد و کثرتی فرض نمی‌شود به غیرمتناهی بودن ذات اقدس او است که غیرمتناهی واحد است و وحدت او بالذات است و در قبال آن تعددی نیست، زیرا فرض غیرمتناهی دیگر مستلزم کثرت و تناهی و محدودیت هر دو و وحدت یا کثرت عددی است.

و به عبارت دیگر: همان امری که موجب تناهی، محدودیت، کثرت عددی یا وحدت عددی دو واحد متناهی می‌شود که عبارت از سلب هر یک از آنها از دیگری است همان در فرض تعدد غیرمتناهی نیز موجب تناهی و محدودیت «ما فُرِضَ اَنَّهُ غَيْرَ الْمُتَنَاهِي» می‌شود و خلف لازم می‌آید، بنابراین فرض غیرمتناهی دیگر در قبال غیرمتناهی و تعدد آن در قبال وحدت آن محال و مستلزم خلف است.

واما اشیاء دیگر که همه متناهی هستند غیر متناهی به آنها محدود و متمیز نمی‌شود و غیر متناهی احاطه وجودی به آنها دارد زیرا غیر متناهی بینونت عَزَلی با آنها ندارد و تعددی که در دو مباین حقیقی و «بالعزلة» هست بین آنها نیست و خلاصه به تعبیرات مختلفی که در بیان ربط این اشیاء متناهی با غیر متناهی دارند که یا آنها را تعینات و جلوه و یا شئون و یا ظهور و تجلی و اشراق غیر متناهی می‌گویند، غیر متناهی را حقیقتی فراگیر همه آنها می‌گویند که «بوجوده» محیط بر آنها است.

و لکن این معنی بینونت حقیقی بین خدا و خلق نیست و یک بینونت غیر ذاتی و اعتباری است و از وحدت وجود سردر می‌آورد که باطل است، هر چند تعبیرات در صراحت و عدم صراحت به این معنی تفاوت دارد ولی احاطه وجودی خدا را بر اشیاء چگونه بی‌اشکال بیان می‌کنند؟!

همه می‌دانیم که در مثل آیه: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾^۱ آسمان‌های حقیقی و واقعی فهمیده می‌شود که با خالق خود بینونت دارند.

می‌گویند بینونت آنها عَزَلی نیست و به حدیثی که در «احتجاج» است^۲ و قبلاً به آن اشاره شد - که بعضی به اشتباه آن را به نهج البلاغه و خطبه ۱۷۷ نسبت داده‌اند - احتجاج می‌نمایند.

جواب این است که اولاً: استدلال به یک روایت به فرض این که مرسل نباشد و مسند و صحیح باشد و دلالتش هم بر این معنی (مغایر نبودن ذاتی خالق و

۱. سوره ملک: آیه ۳. (آنکه هفت آسمان را طبقه بندی شده آفرید).

۲. احتجاج: ۲۰۱/۱، بحار الانوار: ۲۵۳/۴ حدیث ۷.

مخلوق) کامل باشد در مقابل این همه آیات قرآنی و احادیث شریفه که دلالت بر این مغایرت و عدم وحدت دارد صحیح نیست و این آیات و احادیث و تلقی به قول شما همه از توحید قرینه بر عدم اراده این معنی از آن است تا چه رسد به این که روایت مرسل باشد و دلالت آن هم بر این معنی تمام نباشد.

وثانیاً: می‌گوییم بینونت خالق با مخلوق را ما هم عزی نمی‌گوییم و خالق را منعزل از خلق نمی‌دانیم و قائل به تعطیل نیستیم و خلق را دائماً تحت مدد فیض، تربیت و عنایت او می‌دانیم و می‌گوییم: خدا قیوم آسمان‌ها و زمین و مدبر و متصرف عالم کون و فساد است و ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ است و ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.^۲

جدایی «بالعزلة» که معنایش انعزال خالق از خلق است عقیده یهود است و عدم انعزال مذهب اهل قرآن و توحید است: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوتَةٌ﴾.^۳

مسأله غیرمتناهی بودن خداوند

و بعد از این بیانات - که از آن معلوم می‌شود مسأله غیرمتناهی بودن «الله» به صورتی که غیرمتناهی «بوجوده» محیط و فراگیر کاینات متناهیه گردد، با عقاید توحیدیه صحیحیه و هدایت‌های قرآنی سازگار نیست - در بیان ردّ این اشکال (که

۱. سوره رحمن: آیه ۲۹. (او، هر روز در کاری است.)

۲. سوره فتح: آیه ۱۰. (دست خدا بالای دست‌های آنان است.)

۳. سوره مائده: آیه ۶۴. (و یهود گفتند: دست خدا در بند است. دست‌های خودشان در بند است و به سبب آنچه گفتند لعنت شدند، بلکه دست‌های او باز و گشاده است.)

اگر خدا لایتناهی باشد باید فراگیر کاینات متناهی‌ه باشد و الا محدود و مقهور به سلب آنها از او، و به عبارت دیگر: جهت تمیز او از آنها باشد، می‌گوییم: اشیاء متناهی‌ه وجودشان بالذات با ذات باری تعالی بینونت تامه دارند.

بلکه غیر متناهی خالق است و دیگران همه مخلوق، او مالک است و همه مملوک و مخلوق متأخر از خالق است. از این جهت ذات غیر متناهی بالذات، غیر متناهی و غیر محدود به ما سوای خود است.

با وجود این، گمان نمی‌رود آنان که به قول «این اهل نظر» در قرن دهم به معنی توحید و غیر متناهی بودن ذات حضرت احدیت عزّاسمه رسیده‌اند این تقریرها را بپذیرند، زیرا آنها از این توصیف به غیر متناهی می‌خواهند به شکلی متناهی را هم در حساب غیر متناهی و یک واحد معرفی نمایند و احاطه وجودی بگویند لذا غموضتی که در توصیف خداوند متعال به غیر متناهی وجود دارد قابل ارتفاع به نظر نمی‌رسد.

وصف اجسام و کلّ ما سوی الله به متناهی و محدود و غیر خود نبودن، متصوّر است؛ و وصف زمان و مکان و زمانیات و اعداد و معدودات و هم چنین وصف مقدورات و معلومات و افعال و رحمت الهی و ما عند الله، به غیر متناهی مثل وصف تعاقب حرکت و خلق و افاضه و فیض و امثال این امور، همه به غیر متناهی متصور است.^۲

۱. خداوند متعال نامتناهی به این معنا که «بوجوده محیط علی ما سواه» نیست بلکه تناهی و عدم تناهی (به این معنا) از ملکات مقدار و مخلوق است. نعم انه تعالی منزّه عن کل ما يتصف به المخلوق من قبیل الزمان و المكان و الحركة و السكون و الجسم و الصورة و الشبه و المثل و الزیادة و النقیصة و الجزء و الكل و المقدار و العدد ... فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه ...
 ۲. که قابل فرض زیاده می‌باشد که به آن «نامتناهی لا یقفی» می‌گویند.

اما وصف ذات بی مانند و بی کفو و بی مثال الهی به غیر متناهی که به نحوی «بوجوده» محیط و فراگیر همه جا و همه کس و همه چیز، زمین و آسمان و جن و انس و ملائکه و جماد و نبات و غیر آنها باشد و با آنها بینونت عُزلی و حقیقی نداشته باشد، از کدام آیه و روایت، راهنمایی‌ها و هدایت‌های روشن صریح شرع استفاده می‌شود؟!^۱

و غیر از چند کلمه - که با زور تأویل و توجیه بر این مشرب به اصطلاح «عرفانی» و به قول او «مستحدث بعد از هزار سال» حمل می‌نمایند - همه و صدها و هزارها ظواهر آیات و احادیث و ادعیه بر عکس آن و خلاف آن دلالت دارند.

و اگر می‌گویند غیر متناهی به این معنای فراگیر نیست، پس اگر غیر و غیریتی در کار آمد همان محدودیتی را که در وحدت عددی از آن می‌گیرند باید بپذیرند و همان توحید اصحاب ائمه علیهم‌السلام و مفیدها و صدوق‌ها و علامه حلی‌ها و هزاران بزرگان دیگر را قبول کنند و الا این مطالب و مسالك، همه همان «لیس فی الدار غیره دیار»^۱ و

«که یکی هست و هیچ نیست جز او»^۲

و «سه نگردد بریشم ار او را پرنیان خوانی و حریر و پرند»^۳

و «سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها»^۴،

۱. اسفار: ۲۹۲/۲، دیوان منصور حلاج: ۱۴۶، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه، غیر از او کسی نیست).
۲. دیوان هاتف اصفهانی: ۵۱-۴۸. مصرع دوم این شعر چنین است: وحده لا إله إلا هو.
۳. دیوان هاتف اصفهانی: ۴۹.
۴. الفتوحات المکیة: ۴۵۹/۲. (پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را آشکار [و ایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است).

و «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^۱،

و «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد»^۲،

و امثال این - به قول خودشان - «شطحیات» می شود.

انصافاً توحید اسلام و قرآن وائمه علیهم السلام و صحابه عالی قدر، این اندیشه‌ها نبوده و در این محورها جریان نمی‌یابد. در توحید اسلام وجود ماسوی الله و مغایرت همه با «الله» از آیات و احادیث، ظاهر و مبین است.

و در توحید، فراتراز همان مدلول کلمه توحید (لا إله إلا الله) و تلقی گروندگان از آن و نه منکران و مشرکین معارض آن - مطلبی نیست و باید به همان دلالت‌های ظاهره قرآن و حدیث بسنده شود و تکلم را در بیشتر از آن موقوف نمود و به نهی شرع گردن نهاد.

تلقى مؤمنان از کلمه توحید، تلقی مشرکین که می‌گفتند: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾^۳ نیست که از این استعجاب می‌کردند که آلهه متعدده یکی باشد و متوجه این معنای بزرگی که در این کلمه درج شده که «إله» «الله» است نبودند و فقط «إله» واحد است را از آن می‌فهمیدند، ولی مؤمنان «لا إله إلا الله» حصر آلهه را در «الله» فهمیدند هر چند این معنی به ظاهر وحدت عددی باشد؛ اما عدد خاصی است که به لحاظ خصوص آن، این حصر ثابت است و امکان تعدد ندارد.

۱. دیوان الحلاج: ۱۵۸. مصرع دوم این شعر چنین است: نحن روحان حللنا بدنأ (من کسی هستم که عشق و هوای او را دارم و کسی که عشق و هوای او را دارم من است، ما دور روح هستیم که در یک بدن وارد شده‌ایم).

۲. دیوان شمس الحقایق: ۱۹۹-۲۰۰.

۳. سوره ص: آیه ۵. (آیا همه خدایان را یک خدا قرار داده!؟)

نهج البلاغه را ورق بزنید. همه جا این اندیشه که خدا، بالذات از ممکنات و مخلوقات جدا نباشد رد می‌شود.

«كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مُوجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ»^۱ غیر از بینونتِ کائنِ قدیم از کائنِ حادث و موجود غیر مسبوق به عدم از مسبوق به عدم و بینونتِ عزلی آنها چه مطلبی را افاده می‌نماید؟!

«بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ»^۲ و از ده‌ها و بیشتر فرازهای دیگر و اسماء حسنی غیر از بینونتِ ذاتی او با سایر کائنات چه فهمیده می‌شود؟!^۳ شما همانطور که در یکی از رساله‌های فارسی خود

۱. نهج البلاغه: ۴۰، خطبه ۱، احتجاج: ۱/۱۹۹. بحار الأنوار: ۴/۲۴۷/ح ۵، ۱۷۷/۵۴، ۳۰۰/۷۴ ح ۷. (متحقق است اما نه از ایجاد و حدوث، موجود است اما نه از عدم.)

۲. کافی: ۱/۱۳۹/باب جوامع التوحید/ح ۴، توحید: ۳۷، ۳۰۸/ح ۲، عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱/۱۵۱، احتجاج: ۲/۳۹۹، تحف العقول: ۶۴، بحار الأنوار: ۴/۲۲۹، ۳۰۵، ۳۱۱/۷۴، نهج البلاغه: ۲۷۳ خطبه ۱۸۶، با اندکی تفاوت. (از اینکه خداوند قوای ادراکی را وسیله درک قرار داده است می‌توان فهمید که او، آن قوای ادراکی را ندارد و با جوهر قراردادن جوهر توسط او فهمیده می‌شود که خود او جوهر ندارد و به واسطه ضدیتی که او میان اشیاء برقرار کرده روشن می‌شود که او ضدی ندارد و با قرین هم قرار دادن اشیاء توسط او، می‌توان فهمید که او قرین ندارد.)

۳. وعن الإمام الرضا علیه السلام أنه قال: «... وَمُبَايَنَتُهُ إِيَابَهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ ... وَكُنْهَهُ تَقْرِيْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ ... مُبَايَنٌ لَا بِمَسَافَةٍ ... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ ...» (توحید: ۳۶-۳۷-۴۰، باب التوحید و نفسی التشبیه/ح ۲، عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱/۱۵۱ و ۱۵۳، بحار الأنوار: ۴/۲۲۸ ح ۳). (از امام رضا علیه السلام روایت شده که آن حضرت فرمودند: ... جدایی خداوند با مخلوقاتش دوری کردن او از هستی و تحقق آنها است ... و کنه او جدایی افکندن میان او و مخلوقاتش می‌باشد ... او جدا است [اما] نه به مسافت ... پس هر آنچه در

مخلوقات هست در خالق آنها یافت نمی‌شود و هرآنچه که در مخلوقات ممکن است از آفریدگار آنها ممتنع می‌باشد).

عن مولانا الصادق علیه السلام أنه قال: «هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِي الدَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَبِدَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ، وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالإِشْرَافِ وَ الإِحَاطَةِ وَ القُدْرَةِ...». (کافی: ۱/۱۲۷/۵، توحید: ۱۳۱/۱۳، بحارالانوار: ۳/۳۲۲/۱۹). (از امام صادق علیه السلام روایت شده که آن حضرت فرمودند: او واحدی است که در ذات واحد و یگانه است، از آفریدگان خویش جدا است و به این وصف خویشتن را توصیف نموده است و او با اشرف و احاطه و قدرت به هر چیزی محیط [و مطلع] است).
عَنْ مَوْلَانَا الرِّضَا علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «أَحَدٌ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدٌ... مُبَيِّنٌ لَا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ، لَطِيفٌ لَا يَتَجَسَّمُ مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ...». (توحید: ۳۷، احتجاج: ۲/۳۹۹، عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۱/۱۵۱، بحارالانوار: ۴/۲۲۹). (از امام رضا علیه السلام روایت شده که آن حضرت فرمودند: [خداوند] «أحد» و یک است [اما] نه به حساب اعداد و همانند آنها... جداست [اما] نه به مسافت، نزدیک است [اما] نه به نزدیکی مکانی، لطیف است [اما] نه به لطافت جسمانی، موجود و متحقق است [اما] نه بعد از عدم).

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «... حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبَهٍهَا...». (توحید: ۴۲/باب التوحید و نفی التشبیه/ح ۳، کافی: ۱/۱۳۵، باب جوامع التوحید/ح ۱، بحارالانوار: ۴/۲۶۹/۱۵). (از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که آن حضرت فرمودند: در آن هنگام که اشیاء را آفرید برای آنها حد و اندازه قرار داد و آنها را محدود آفرید تا آنها را از مشابهت با خویش و خویشتن را از مشابهت با آنها دور سازد).

عَنْهُ علیه السلام: «لَا يُقَالُ لَهُ: كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، فَتَجْرِي عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحَدَّثَاتُ وَ لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ فَضْلٌ وَ لَا لَهُ عَلَيْهَا فَضْلٌ فَيَسْتَوِي الصَّانِعُ وَ الْمَصْنُوعُ...». (نهج البلاغه: ۲۷۴، خطبه ۱۸۶، احتجاج: ۱/۲۰۳، بحارالانوار: ۴/۲۵۵/۳۰/۵۴، ح ۶، ۳۱۲/۷۴). (و از آن حضرت روایت شده که فرمودند: درباره خداوند متعال گفته نمی‌شود: بود بعد از اینکه نبود تا اینکه صفات جدید و به وجود آمده بر او جریان یابد و بین او و مخلوقات و صفات آنها تمایزی نباشد و برای او بر آنها برتری نباشد تا در نتیجه صانع و مصنوع برابر و یکسان شوند).

وَعَنِ الصَّادِقِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ إِحَاطَةً وَ

شُلْطَانًا...» (توحید: ۱۳۳، باب القدره/ح ۱۵، بحارالأنوار: ۳/۳۲۳ ح ۲۰). (از امام صادق علیه السلام) روایت شده که ایشان فرمودند: او [خداوند] از آفریدگار خویش جدا است از جهت علم و قدرت و احاطه و سلطنت بر مخلوقات خویش محیط است).

وَعَنْهُ علیه السلام أَيْضًا: «... لَا يَلِيْقُ بِالذِّي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِيًا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى...» (توحید مفضل: ۱۷۹، بحارالأنوار: ۳/۱۴۸، الفصول المهمة: ۱۳۹/۱/۶). (و از آن حضرت روایت شده که فرمودند: شایسته نیست برای کسی که او آفریدگار

هر چیز است مگر اینکه جدا و برتر از هر چیز باشد. او پاک و منزّه و برتر [از هر چیز] است).
وَعَنْ مَوْلَانَا الرِّضَا علیه السلام: «... لَا يَشْمَلُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ، فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ؛ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَإِلْمَاكِانِ ذَوَاتِهِمْ، مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ، وَلَا فِتْرَاقِ الصَّنَائِعِ وَالْمَصْنُوعِ، وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ، وَالْحَادِ وَالْمَحْدُودِ...» (توحید: ۵۶/ح ۱۴، کافی: ۱/۱۳۹/ح ۵ با اندکی تفاوت، بحارالأنوار: ۴/۲۸۴/ح ۱۷). (از امام رضا علیه السلام نقل شده که ایشان فرمودند: ادراکات او را فرا نگیرند و حجاب ها او را نپوشانند پس حجاب میان او و آفریدگانش [آفریدن او] می باشد، زیرا که او از آنچه در ذات مخلوقاتش امکان دارد امتناع فرموده و به این جهت که در ذات آنها، آنچه ذات او از آن اباء دارد، امکان دارد. زیرا که سازنده و ساخته شده، پروردگار و پرورده، محدود کنند و محدود شده از هم جدایی دارند).

وَعَنْهُ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «...إِنِّي بَرِيءٌ يَا إِلَهِي مِنَ الَّذِينَ بِالتَّشْبِيهِ طَلَبُوا لَيْسَ كَمَثَلِكَ شَيْءٌ إِلَهِي وَلَنْ يُدْرِكُوكَ وَظَاهِرٌ مَا بِهِمْ مِنْ نِعْمِكَ دَلِيلُهُمْ عَلَيْكَ لَوْ عَرَفُوكَ، وَفِي خَلْقِكَ - يَا إِلَهِي - مُنْذُوحَةٌ أَنْ يَتَنَاوَلُوكَ بَلْ سَوَوْكَ بِخَلْقِكَ فَمِنْ تَمَّ لَمْ يَعْرِفُوكَ، وَاتَّخَذُوا بَعْضَ آيَاتِكَ رَبًّا فَبَدَّلَكَ وَصْفُوكَ، تَعَالَيْتَ رَبِّي عَمَّا بِهِ الْمُشْبِهُونَ نَعْتُوكَ». (توحید: ۱۲۵، باب القدره/ح ۲، عيون اخبار الرضا علیه السلام: ۱/۱۱۷، باب ما جاء عنه علیه السلام من الاخبار في التوحيد/ح ۵، امالی (شیخ صدوق): ۷۰۷، روضة الواعظین: ۳۶/۱، بشارة المصطفى: ۳۱۹/ح ۳۳، بحارالأنوار: ۳/۲۹۳/ح ۱۴، ۱/۱۸۱/ح ۹). (و از آن حضرت نقل شده که فرمودند: ای خدای من! من بیزار هستم از کسانی که با تشبیه [توبه مخلوقات] در جستجوی توهستند. هیچ چیز شبیه تو نیست. خدای من! آنها هرگز به تو نخواهند رسید. اگر تو را می شناختند نعمت های آشکار تو را هنمای آنها به سوی توهستند. خدای من! در مخلوقات تو راه وسیع و گسترده ای وجود دارد تا آنها به تو برسند [اما آنها چنین

نوشته‌اید، می‌گویید: خدا (بالذات) از ماسوی جدا نیست و بیرون از ماسوی نیست و بینونت عزلی ندارد؛ پس با این همه آیات و احادیث و با این تلقی علما و

نکردند] بلکه تورا با مخلوقات مساوی و برابر نمودند، پس به این جهت تورا نشناختند و بعضی از آیات و نشانه‌های تورا پروردگار [خویش] قرار دادند و تورا به آن متصف ساختند. پس تو- ای پروردگار من- برتر از آن هستی که تشبیه‌کنندگان تورا به آن توصیف می‌کنند).
 وَعَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ سَبَّهَ اللَّهَ تَعَالَى بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ...» (توحید: ۶۹، عیون اخبار الرضا ﷺ: ۱۱۴/۱ ح، روضة الواعظین: ۱/۳۶ و ۳۹، جامع الاخبار: ۶، احتجاج: ۲/۴۱۰، مشکاة الانوار: ۳۹، كشف الغمة: ۲/۲۸۴، وسائل الشیعة: ۲۸/۳۳۹ ح و ۳۴۴ ح/۱۶، بحار الانوار: ۳/۲۹۴ و ۲۹۹ ح/۲۸، ۳۵۳/۷۵ و ۳۵۶/۱۰ ح و ۳۵۷). (و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمودند: هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند پس او مشرک است).

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوعٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقَهُ خَلُوعًا مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ، فَهُوَ مَخْلُوعٌ، وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.» (توحید: ۱۰۵ ح/۳، کافی: ۱/۸۲ ح/۴، الفصول المهمة: ۱/۱۴۲ و ۲۵۵ ح/۱، بحار الانوار: ۳/۲۶۳ ح/۲۰، ۱۴۹ ح/۳). (از امام صادق ﷺ روایت شده که می‌فرمودند: همانا خداوند- تبارک و تعالی- جدا و خالی از مخلوقاتش و مخلوقاتش نیز جدا و خالی از او هستند؛ و هر آنچه- غیر از خداوند عزوجل- اسم «شیء» بر آن نهاده شود پس او مخلوق است؛ و خداوند خالق هر چیزی است. پاک و بلند مرتبه است آن کسی که هیچ چیز شبیه و همانند او نیست).
 وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: «... كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ سَبَّهوكَ بِأَصْنَافِهِمْ وَنَحَلوكَ حَلِيَةَ الْمَخْلُوعِينَ بِأَوْهَامِهِمْ... وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا نَزَلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَنَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ...» (نهج البلاغه: ۱۲۶ خطبه ۹۱، بحار الأنوار: ۱۰۸/۵۴، ۳۱۸/۷۴). (از امیرالمؤمنین ﷺ نقل است که ایشان فرمودند: دروغ گفتند آنان که تورا [با مخلوقات] برابر قرار دادند زمانی که تورا به بت‌های خویش تشبیه نمودند و با خطورات فکری خویش صفات مخلوقین را به تو دادند... و گواهی می‌دهم که هر کس تورا به چیزی از مخلوقات تشبیه کند همانا تورا [با آن چیز] برابر و مساوی قرار داده است و آنکه تورا با چیزی مساوی و برابر بداند به آنچه که آیات محکمت توبه بیان آنها نازل شده و شواهد حجت‌های آشکار توگویای آن هستند کافر شده است).

اکابر از توحید و از کلمه توحید چه می‌کنید؟! يك جمله مجمل در حدیث احتجاج و «بینونت بالعزلة». با این که دلالت بر مرادشان نمی‌کند. نمی‌تواند همه این برداشت‌های معرفتی را که همه داشته‌اند و دعاها و مناجات‌های مأثوره بر اساس آن انشا شده، به خلاف ظاهر آن معنی کند.

اصلاً در باب توحید خدا، نفی غیر و تنهایی خدا و وحدت «ما فی دار التَّحَقُّقِ»، مطرح نیست و دعوت انبیاء و رسالات آسمانی بر آن مبتنی نیست. این توحید انکار «الله» و خدایی است که انبیاء به آن دعوت کرده‌اند و «له الأسماء الحسنی» است.

توحید انبیا، توحید خالق کائنات و توحید «فاعل ما یشاء»، توحید «رب العالمین و مالک یوم الدین و جاعل الملائکة رسلاً و باعث الأنبیاء والمرسلین»، توحید إله و مبتنی بر فصل ذاتی و بینونت عُزلی ربّ و مربوب و خالق و مخلوق و جاعل و مجعول و مالک و مملوک و باعث و مبعوث و به لفظی که اصطلاح شده واجب و ممکن است.

توصیف خدا به «غیرمتناهی» و «مَنْ هُوَ مُحِیْطٌ بِوُجُودِهِ عَلَی مَا سِوَاهُ» مطلب دیگری است که با این دریافت‌ها سازش ندارد، و به قول شما بعد از هزار سال طرحی را می‌ریزد که برای این که گفته نشود این طرح جدید و جدا از هدایت انبیاء و مکتب اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام است، تلاش کرده‌اید بگویید: «در کلمات حضرت مولی‌الموحدین علیه‌السلام به آن اشاره شده و پیشینیان به آن نرسیده‌اند.» و حاصل این که: ما هر چه می‌اندیشیم نمی‌توانیم بپذیریم که مفهوم توحید که اساس اسلام و دعوت قرآن است تا يك هزار سال بر بزرگان صحابه و اجلّه علماء و

متکلمین و حکماء مخفی مانده تا «فلان و بهمان» آن را از پرده اختفا بیرون آوردند.

بسیار تعجب انگیز است که «شخص» تصور کند شارع مقدّس این مسئله اساسی توحید را مهمل گذارده و به گونه‌ای مطرح و تبلیغ کرده که حق از آن واضح نشده، و به عبارت دیگر: به گونه‌ای که حق از آن واضح شود و در طول یک هزار سال موجب گمراهی نشود آن را تبلیغ نکرده باشد و مطلب به این اهمیت را که اهمّ مطالب است به طور روشن بیان نفرموده باشد تا مدّعیان کشف و شهود آن را مطرح کنند و شیعه گرفتار سخنان آنها نیز آن را دور از هدایت اهل بیت علیهم السلام نداند، و سعی و تلاش کند که به گمان خودش از لا به لای این همه کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام که بیشتر و بلکه همه‌اش این مکتب عرفانی را رد می‌نماید، استخراج کند.

واقع هم همین است که صحابه عالی قدر و «محمد بن مسلم»ها و «ابان بن تغلب»ها و صدها صحابه بزرگ و شیخ مفیدها و طوسی‌ها و علامه حلی‌ها با این مبانی عرفانی آشنا نبوده و متّهم به داشتن آنها نشده‌اند. آنان نه فصوص و شروح آن و نه اسفار خوانده بودند و نه با «ابن فارض» و «ابن عربی» اهل مفاوضه و محاوره بوده‌اند. آنها در همان مکتب اهل بیت علیهم السلام و مدرسه ائمه علیهم السلام کسب علم و معرفت نموده بودند.

بسیار اسباب شرمندگی است که قرآن کریم به شخص اوّل ممکنات و خواجه کائنات علیه السلام خطاب می‌فرماید: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^۱ و می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ

۱. سوره محمد علیه السلام: آیه ۱۹.

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ^۱، ولی این مدعیان عرفان که خودشان و مریدان شان آنها را «عرفا» می خوانند می گویند: توحید العوام «لا اله الا الله»^۲ و توحید الخواص «لا موجود إلا الله»^۳ است. آیا توحیدی که پیامبر اعظم ﷺ به دانستن آن مخاطب شده - هر چند خطاب از باب: «إِيَّاكَ أَعْنَى وَأَسْمَعِي يَا جَارَةَ»^۴ باشد - و توحیدی که خدا و ملائکه بر آن شهادت می دهند توحید عوام است؟! لازم به تذکر است که (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) در مثل این آیه و مثل (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) معنایش همان (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) است که در آن دو آیه است و از جهت معنا با هم فرق ندارند. اختلاف تعبیر برای این است که در آن دو آیه، کلمه شریفه «الله» قبلاً ذکر شده است و تعبیر از آن به ضمیر، تحرّز از تکرار و تأکید بر توحید است؛ نه این که «هو» اشاره به معنایی باشد که «الله» بر آن دلالت نداشته باشد.

و نظیر این کلام است گفتار آن که گفته است:

«إِعْلَمُ أَنَّ تَوْحِيدَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، عَامِّي وَهُمْ أَهْلُ الْعِبَادَةِ، وَالتَّوْحِيدُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، هُوَ مَقَامُ الْإِشَارَةِ، وَالتَّوْحِيدُ بِلَا هُوَ إِلَّا هُوَ، فَهُوَ تَوْحِيدُ أَرْبَابِ اللَّطَائِفِ مِنْ

۱. سوره آل عمران: آیه ۱۸.

۲. مشکاة الانوار (مجموعه رسائل غزالی): ۲۷۸، رساله فی التوحید والنبوّة والولاية (رسائل قیصری): ۳۴، جذوات و مواقیت (میرداماد): ۴۱، مصباح مشکات (رسائل فارسی ادهم خلخالی): ۳۸۹، ایقاظ النائمین: ۴۷، اسرار القلوب نور علی شاه (مجموعه رسائل عوارف المعارف): ۳۰۲، تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) به نقل از فخر رازی و او از غزالی: ۴۸/۱.

۳. جذوات و مواقیت (میرداماد): ۴۱.

۴. ضرب المثل مشهور عرب. مجمع الامثال: ۵۰/۱. معنای آن این است که: مقصودم توهستی و ای همسایه گوش کن. معادل این ضرب المثل در زبان فارسی این است: به در می گویند که دیوار بشنود.

الأولياء، وأما التَّوْحِيدُ بِلاهُوَ بِلاهُوَ إِلَّا هُوَ فَهُوَ تَوْحِيدُ أربابِ الحَقَائِقِ مِنَ
الأنبياءِ والأولياءِ البالغينَ حَدَّ الكَمالِ، وَليسَ وَراءَ عِبَادانِ قَرِيَّةً^۱.

می گوئیم: یا الله! سبحانَكَ وَبِحَمْدِكَ، سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يَصِفونَ، سُبْحانَ اللهِ عَمَّا
يَقولونَ، لا مُحصى ثَناءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَي نَفْسِكَ، لانتِصْفِكَ إِلَّا بِما وَصَفْتَ بِهِ
نَفْسَكَ، وَلا تَدْعوكَ إِلَّا بِأَسْماءِ سَمَّيْتَ نَفْسَكَ بِها، ضَلَّ مَنْ تَكَلَّمَ فِيكَ، وَهَدَى مَنْ تَكَلَّمَ
عَنكَ، اغْفِرْ لَنَا زَلاتِنَا وَلا تُؤاخذنا بِأَقوالِنَا، لا يَلِيقُ بِأهلِ البَصِيرَةِ وَأربابِ الفِطْنَةِ وَالْمَعْرِفَةِ إِلَّا
النَّظَرُ فِي مَلَكوتِ سَمائِكَ وَأَرْضِكَ وَآثارِ قُدْرَتِكَ وَعِظَمِ خَلْقِكَ، فَسُبْحانَكَ ما أَعْظَمَ ما نَرى
مِن خَلْقِكَ، وَما أَصْغَرَ كُلَّ عَظِيمَةٍ فِي جَنبِ ما غابَ عَنّا مِنْ قُدْرَتِكَ، جَميعُ ما فِي الكَوْنِ
ناطِقٌ بِتَسْبِيحِكَ وَمَجْدِكَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ، لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ وَأَنْتَ
العَلِيُّ العَظِيمُ.^۲

۱. ضرب المثل مشهور عربی به معنای: بعد از آبادان روستایی نیست. مجمع الامثال: ۲/۲۰۸،
این ضرب المثل در موردی به کار می رود که امری یا کاری به انتهای خود رسیده باشد و بعد از
آن چیزی قابل تصور نباشد و یا وجود نداشته باشد. (بدان که اعتراف به یگانگی خداوند متعال
با جمله «لا اله الا الله» توحید عوام است که آنها اهل عبارت و لفظ هستند و اعتقاد به یکتایی
پروردگار با عبارت «لا اله الا هو» مقام اشاره به ذات مقدس پروردگار است و اعتقاد به یگانگی
خداوند متعال با جمله «لا هو الا هو» توحید صاحبان ذوق لطیف است که آنها اولیاء [خدا]
هستند و اما اعتقاد به وحدانیت خداوند سبحان با عبارت «لا هو بلا هو الا هو» توحید صاحبان
[درک] حقایق است که آنها پیامبران و آن دسته از اولیاء الهی هستند که به حد کمال رسیده اند
و بعد از آبادان روستایی نیست [یعنی بعد از توحید خداوند به عبارت «لا هو بلا هو الا هو» توحید
دیگری قابل فرض نیست و این آخرین درجه توحید است].

۲. خداوند! تو را پاک و منزّه می دانیم و می ستاییم. پاک و منزّه است خداوند از آنچه او را به آن
توصیف می کنند و آنچه می گویند. ما توانایی نداریم [آن گونه که شایسته تو است] تو را بستااییم،
تو همانگونه هستی که خویشتن را ستوده ای، ما تو را جز به آنچه خویشتن را به آن وصف نموده ای
توصیف نمی کنیم، و تو را جز با نام هایی که خود را به آنها نامیده ای نمی خوانیم، هر کس در ذات

چقدر جرأت و جسارت می‌خواهد که شخص کلمه طیبه «لا إله إلا الله» را - که آن همه از آن تعظیم شده و از آن کلامی سنگین تر و عظیم تر در میزان انبیاء و اولیاء نیست^۱ تحقیر نماید و آن را توحید عامی بگوید و ساخته خود را (لا هو بلا هو إلا هو) توحید ارباب حقایق از انبیاء و اولیاء بداند.

توسخن راند گمراه شد و آن کس که از توسخن گفت هدایت شد. لغزش‌های ما را ببخش. ما را به خاطر گفته‌هایمان مؤاخذه منما. برای آنانکه اهل فهم و هوشیاری و معرفت‌اند براننده نیست جز اینکه در سلطنت [توبر] آسمان و زمین و نشانه‌های قدرت تو و بزرگی آفرینش تو نظر کنند. پس تو پاک و منزهی! چقدر بزرگ است آنچه که از آفرینش تومی بینیم و چقدر کوچک است هر بزرگی در کنار آنچه از قدرت تواز ما مخفی است. تمامی هستی به تسبیح و عظمت تو گویا است و هیچ چیز نیست مگر اینکه تسبیح تو را می‌گوید و تو را می‌ستاید. هیچ نیرو و هیچ قدرتی نیست مگر به تو، و تو بلند مرتبه و با عظمت هستی.

۱. رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَا قُلْتُ وَلَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». توحید: ۱۸/ح، ثواب الاعمال: ۴، بحار الانوار: ۱۹۵/۹۰، ح ۱۱. (از پیامبر گرامی اسلام ﷺ روایت شده که فرمودند: من کلامی نگفتم و گویندگان قبل از من نیز کلامی نگفتند که همانند «لا اله الا الله» باشد).

وَعَنْهُ ﷺ أَيْضًا: «كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مَنْ أَبِي أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». أمالی (شیخ صدوق): ۱۹۸، توحید: ۲۱، ثواب الاعمال: ۶، بحار الانوار: ۱۹۲/۹۰، ح ۱۱. (و از آن حضرت ﷺ روایت شده که فرمودند: هرستمگر مخالف حق کسی است که از گفتن «لا اله الا الله» سرباز زند).

وَعَنْهُ ﷺ: «مَا مِنَ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَوْلٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَمَا مِنْ عَبْدٍ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يُمَدُّ بِهَا صَوْتُهُ فَيَفْرُغُ إِلَّا تَنَاءَثَرَتْ ذُنُوبُهُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ كَمَا تَنَاءَثَرُ وَرَقُّ الشَّجَرِ تَحْتَهَا». توحید: ۲۱/ح ۱۴، ثواب الاعمال: ۶، بحار الانوار: ۱۹۶/۹۰، ح ۱۶. (و نیز از آن حضرت نقل شده که فرمودند: هیچ گفتاری - در سخن - محبوب‌تر از «لا اله الا الله» در پیشگاه خداوند - عزوجل - نیست، و هیچ بنده‌ای نیست که صدایش را به گفتن «لا اله الا الله» بکشد و آن را پایان دهد مگر اینکه گناهانش در زیر قدم‌هایش پراکنده می‌شود همانگونه که برگ درخت در زیر آن پخش می‌شود).

وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ لِمُوسَى يَا مُوسَى لَوْ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَغَامِرِيهِنَّ وَالْأَرْضِينَ السَّبْعَ فِي كِفَّةٍ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي كِفَّةٍ مَالَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». توحيد: ۳۰/ح ۳، ثواب الاعمال: ۲، بحارالانوار: ۱۹۶/۹۰/ح ۱۸. (وهمچنین از آن حضرت روایت شده که فرمودند: خداوند- جل جلاله- به موسی فرمود: ای موسی! اگر آسمان‌ها و ساکنان آنها و زمین‌های هفت گانه در یک کفه و «لا اله الا الله» در یک کفه باشد، «لا اله الا الله» به آنها سنگینی می‌کند).

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِإِخْلَاصٍ فَهُوَ بَرِيءٌ مِنَ الشِّرْكِ». من لا يحضره الفقيه: ۴/۱۲. (و از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند: هر کس از روی اخلاص «لا اله الا الله» بگوید از شرک پاک و مبرا است).

عن أبي جعفر عليه السلام: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَكْبَرُ ثَوَابًا مِنْ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَبْدِلُهُ شَيْءٌ، وَلَا يَشْرِكُهُ فِي الْأُمُورِ أَحَدٌ». کافی: ۵۱۶/۲/ح ۱، توحيد: ۱۹/ح ۳، ثواب الاعمال: ۳، بحارالانوار: ۳/۳، ح ۵، ۱۹۴/۹۰/ح ۸. (از امام باقر علیه السلام نقل است که آن حضرت فرمودند: هیچ چیز ثواب آن با عظمت تراز شهادت به «لا اله الا الله» نیست. به درستی که هیچ چیز با خداوند- عز وجل- برابری نمی‌کند و هیچ کس در کارها با او شریک نیست).

و «هُوَ أَيُّ قَوْلٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» خَيْرُ الْعِبَادَةِ». کافی: ۵۰۵/۲/ح ۶، ۵۰۶/ح ۵، ۵۱۷/ح ۲، توحيد: ۱۸/ح ۲، ثواب الاعمال: ۴، بحارالانوار: ۱۹۵/۹۰/ح ۱۳، ۲۰۸/ح ۱۴، ۲۸۱/ح ۲۲، ۲۸۵. (و آن [یعنی جمله «لا اله الا الله»] بهترین عبادت است). و «تَمَنُّ الْجَنَّةِ». کافی: ۵۱۷/۲/ح ۱، توحيد: ۲۱/ح ۱۳، ثواب الاعمال: ۳ و ۴، بحارالانوار: ۳/۳/ح ۳، ۱۹۶/۹۰/ح ۱۵، ۲۰۱/ح ۳۳ (و «لا اله الا الله» [بهای بهشت است]. و «جِصْنُ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ». امالی (شیخ صدوق): ۲۳۵/ح ۸، توحيد: ۲۴/ح ۲۱، ۲۵/ح ۲۳، ثواب الاعمال: ۷، عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱۳۴/۲/ح ۲، ۱۳۵/ح ۴، معانی الاخبار: ۳۷۱، امالی (شیخ طوسی): ۲۷۹/ح ۵۳۶، بحارالانوار: ۶/۳، ۷/ح ۱۶، ۱۳/ح ۲۷، ۱۲۳/۴۹/ح ۴، ۱۲۷، ۱۹۲/۹۰/ح ۲، ۱۹۴/ح ۱۰. (و «لا اله الا الله» قلعه خداوند- جل جلاله- است). و «كَلِمَةٌ عَظِيمَةٌ كَرِيمَةٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». توحيد: ۲۳/ح ۱۸، بحارالانوار: ۳/۵/ح ۱۳. (و «لا اله الا الله» [لا اله الا الله] کلامی است با عظمت و با ارزش، در پیشگاه خدای عزوجل). و «لا یعد لها شئیء». ثواب الاعمال: ۳، بحارالانوار: ۲۰۱/۹۰/ح ۳۶، ۳۳۱/ح ۱۳. (و هیچ چیز با «لا اله الا الله» برابری نمی‌کند).

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ كَلَامِ هَؤُلَاءِ الْمُعْجِبِينَ بِمَا نَسَجُوهُ مِنْ
 الْإِصْطِلَاحَاتِ وَتَنْشُقُّ الْأَرْضُ وَتَخْرُ الْجِبَالُ هَدًّا، أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ وَقَدْ
 كَانَ اللَّائِقُ بِي أَيْضًا أَنْ لَا نَلِجَ فِي هَذَا الْبَحْرِ الَّذِي لَا سَاحِلَ لَهُ وَلَا يَنْجُو مَنْ وَقَعَ
 فِيهِ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ وَتَمَسَّكَ بِسَفِينَةِ النَّجَاةِ وَالَّذِينَ هُمْ أَمَانٌ مِنَ الضَّلَالِ مُحَمَّدٌ
 وَآلُهُ الْأَبْرَارُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، فَيَا رَبِّي لَا تُؤَاخِذْنِي بِجَهْلِي وَلَا تَجْعَلْ مَا
 كَتَبْتَ حُجَّةً عَلَيَّ بَلْ أَكْتُبُهُ فِي صَحِيفَةِ حَسَنَاتِي فَإِنِّي مَا أَرَدْتُ بِذَلِكَ إِلَّا وَجْهَكَ
 الْكَرِيمَ فَاعْفِرْ لِي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^۱.

۶ جمادی الأولى / ۱۴۲۰ / طهران

لطف الله صافی

۱. نزدیک است که آسمان از گفتار اینان که شیفته و فریفته اصطلاحات بافته خویش هستند شکافته شود و زمین دو نیم گردد و کوه‌ها فروریزند و متلاشی گردند. از خداوند - پروردگار خویش - طلب آمرزش می‌نمایم و به درگاهش توبه می‌کنم. سزاوار است که ما نیز در این دریا وارد نشویم. دریایی که هیچ ساحلی ندارد و هر کس در آن واقع شد نجات نمی‌یابد مگر آنکه خدا او را حفظ کرد و به کشتی نجات و کسانیکه مایه حفظ و امنیت از گمراهی هستند - یعنی محمد و خاندان او - نیکان راست کردار - که درود خداوند بر تمامی آنان باد - چنگ زد. پروردگارا! مرا به واسطه جهلم مؤاخذه منما و آنچه را که نوشتم حجت بر من قرار مده بلکه آن را در نامه کارهای نیک من ثبت بفرما. چرا که من به آن جز خشنودی تو - که بس گران بهاست - چیز دیگری را طلب نکرده‌ام، پس ای مهربان‌ترین مهربانان مرا ببخشای و پایان دعای ما این است که تمامی سپاس و ستایش از آن خداوند، پروردگار جهانیان است.

پرامون مسأله

وحدت وجود

پیرامون مسأله وحدت وجود

در نصوص قرآنی و احادیث شریفه صحیحه آنچه مطرح است، وحدت، وحدانیت، واحدیت، احدیت، یگانگی، یکتائی ذات یگانه و یکتا و بی مثل و شبه و نظیر و بی مصاحب و بی شریک و بی همتا و بی ضدّ و ندّ خداوند حی قیوم متعال است.

بر حسب این نصوص هیچ یک از اشیاء و مخلوقات مثل و شبیه او - عزّ اسمه - نیستند، و همه غیر او، و او غیر همه می باشد. او صاحب همه صفات کمالیه و اسماء حسنی است، و توحید نفی شریک و کفو و همتا برای او است. و اثبات «غیر» او و عقیده به وجود و تحقق «غیر» او مستلزم اثبات کفو و همتا و شریک برای او نیست. او از شبهه و شریک و نظیر منزّه و مبزّا است چه «غیر» او - که هر چه و هر کس باشد مخلوق، مصنوع، مربوب و مرزوق او و محتاج به او و آیه او است - باشد یا نباشد. تعدد و تکثر و ترکیب و حدوث و فنا و موت و زوال همه، اوصاف «غیر» او است و او با هیچ یک از صاحبان این اوصاف اتحاد ندارد، و نه در چیزی حالّ و نه چیزی در او حلول دارد، و اشیاء از او - مثل امواج از دریا یا نور از شمس یا حرف از حبر - ولادت و وجود نیافته اند. او خالق همه و همه مخلوق او

هستند. توحیدی که باید به آن اعتقاد داشت مفاد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)^۱ است نه «لیس شیء غیره» و «لا شیء غیره». این جمله کامله وافیه هدایت قرآنیه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) علاوه بر این که بر نفی شیئی مثل او دلالت دارد، بر وجود «شیء لیس مثله» نیز دلالت دارد؛ و الا نفی شیء مثل او و (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) صادق نمی شود، و مثل «لیس مثله» - به لیس تامه - یا «لیس کمثله» نیست که صدق آن اعم از این است که «مثل» موضوع داشته باشد و یا موضوع نداشته باشد، در هر دو صورت قضیه صادق است.

بدیهی است اگر توحید، «لا شیء غیره» و «لیس شیء غیره» و به اصطلاح قائل به وحدت وجود «لیس فی الدار غیره دیار»^۲ بود، تعبیر از آن به این بیان، موهم خلاف و جایز نبود، و وافیه به بیان مقصود نمی شد و باید مثل همان تعبیر صریح: «لیس شیء غیره» این معنی مهم ادا شود در حالی که (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) هم بر نفی شیء مثل او - عزّاسمه - دلالت دارد و هم اثبات غیر مثل از آن استفاده می شود. یعنی استفاده می شود که: «ما هو غیره لیس مثله» یعنی آنچه غیر او است مثل او نیست نه این که گیری که نیست مثل او نیست، اگر چه این «لیس مثله» نیز مفهومی «لا شیء غیره» نیست. این جمله ها (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و یا «ما هو غیره لیس مثله» و «لا شیء مثله» و «لا شریک له» همه - بالمطابقه - دلالت بر توحید و نفی مثل و شریک دارند، اما «لیس شیء غیره» و «لیس فی الدار غیره دیار» - بالمطابقه - دلالت بر نفی غیر دارند و - بالالتزام و از باب سالبه به انتفاء موضوع - نفی شریک و نفی مثل از

۱. سوره شوری: آیه ۱۱.

۲. اسفاز: ۲/ ۲۹۲، دیوان منصور حلاج: ۱۴۶، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه غیر از او کسی نیست).

آن استفاده می‌شود؛ و چنان که گفتیم اگر توحید، نفی غیر باشد تعبیر از آن به جمله‌ای که ظاهر در نفی مثل و نفی شریک است، جایز نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است.

باری، اگر مراد از کثرتی که بعضی از آن تعبیر بکثرت وجود و موجود^۱ می‌نمایند جدایی و مغایرت بین خدا و اشیاء دیگر و حقیقت خالق و حقیقت مخلوق باشد این غیریت و بینونت و کثرت ثابت است و عقیده به آن خلاف توحید قرآن نیست بلکه عین استفاد از نصوص است. آیات قرآن مجید از بسمله سوره مبارکه «فاتحة الكتاب» تا کلمه «والناس» سوره شریفه «الناس» همه بر این کثرت و تغایر دلالت دارند؛ و این توحید اسلام و توحید قرآن و توحید انبیاء است که سلب و نفی تحقق و وجود از «غیر خدا» در آن ملحوظ نیست.

بلی اگر این کثرت و تغایر بنا بر قول به أصالة الوجود و اشتراك همه موجودات در حقیقت وجود با تمایز وجود خالق از مخلوق و مغایرت آنها از یکدیگر را بگویند، اگر چه قول به کثرت مصادیق وجود و موجود است ولی با بناء بر این که وجود خالق غیر از مخلوقات و واحد و فرد و یگانه و بی نظیر است با توحید و یگانگی وجود مستقل و غیر وابسته به وجود دیگر منافات ندارد، لیکن از جمله نواقص و معایب این قول این است که اولاً قول بوحدت سنخی وجود است که بنا بر این خدا و سایر موجودات در حقیقت کنه و ذات که وجود است با هم مشارکت می‌یابند و اطلاق وجود بر آنها مقول به تشکیک و بر همه، به حسب مراتب صادق می‌شود و در این حد، مثل و شبیه برای خدا اثبات شده است که با

۱. حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر اسفغان: ۷۱/۱.

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) به قول مطلق و با تفرد و یکتائی او در حقیقت ذات منافات دارد.

و ثانیاً: برای خدا تعیین کنه شده است، هر چند گفته شود که معرفت کنه «وجود» نیز مُحال است، علاوه بر این که در این جهت عدم امکان معرفت وجود، موجودات دیگر نیز با خدا شریک می‌شوند؛ ولی این معنای دوم به معنای اول که گفتیم مستفاد از نصوص و عرفان مستقیم و صحیح توحیدی است. از معانی دیگر وحدت وجود - که بعضی به اصطلاح «عرفا» گفته‌اند - اقرب و کم‌نقص‌تر است؛ و به هر حال، توحید با کثرت وجود و موجود به این معنی که وجود خالق و مخلوق غیر از هم می‌باشند تنافی ندارد، اما باز هم خدا در حقیقت ذاتش متفرد شناخته نمی‌شود و غیر او نیز با او در حقیقت ذات شریک می‌گردد؛ و به توحید مطلق و ناب و نفی شریک در هر باب نمی‌رسد.

اما قول دیگر مثل: «وحدت وجود و موجود»^۱ به این معنی که کثرات را «ثانی ما براه الأحوال»^۲ و باطل و غیر واقعی بدانند، اگر به این معنی بگویند که همه و هر چه هست را واحد بگویند که کثرت آنها نه حقیقت ذات آنها. وهمی و پنداری باشد، این معنایی است که به بعض صوفیه نسبت داده شده. و اگر چه بگویند شرک نیست. کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است.^۳

۱. حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر اسفاز: ۷۱/۱.

۲. دومین آنچه شخص دو بین می‌بیند.

۳. اینان می‌گویند: واجب الوجود وجود صرف است و با تعیین و شکل‌پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کائنات دیگر در آمده و در نتیجه، مخلوقات همان ذات باری تعالی هستند و تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست مگر به اطلاق و تقیید. این معنی در کلمات یونانیان و

صوفیان هند و پارسیان قدیم گفته شده، و از عرفاء اصطلاحی اهل عامّه، ابن عربی می‌گوید: «وَإِذَا شَهِدْنَا شَهِدْنَا نَفْسَنَا لِأَنَّ ذَوَاتَنَا عَيْنَ ذَاتِهِ لَا مَغَايِرَةَ بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالتَّعْيِينِ وَالإِطْلَاقِ ... (و) إذا شهدنا شهد نفسه) أي ذاته التي تعينت وظهرت في صورتنا». شرح فصوص الحکم قیصری: ۳۸۹، فص آدمی. هرگاه که ما خداوند را مشاهده کنیم خویشتن را نگریسته‌ایم - زیرا ذوات ما عین ذات خداوند است و هیچ مغایرتی بین این دو مگر به تعین و اطلاق نیست ... و هرگاه که او ما را بنگرد به خویشتن نظر کرده است؛ یعنی ذات خویش را که تعین پیدا کرده و به صورت های ما درآمده مشاهده نموده است.

و هم از او نقل شده که می‌گوید: «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات ... فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی وهذا معنی الخیال». شرح فصوص الحکم قیصری: ۶۹۷ و ۶۹۸، فص یوسفی. هرآنچه که ما آن را درک می‌کنیم، او وجود خداوند در [صورت و] ذات ممکنات است ... پس عالم امری توهمی است که حقیقتاً وجود ندارد و این معنی خیال است.

و هم می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». الفتوحات المکیة: ۴۵۹/۲. پاک و منزه است آن کسی که اشیاء را آشکار [و ایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است. و می‌گوید: «(فما عبد غیر الله فی کلّ معبود) اذ لا غیر فی الوجود». شرح فصوص الحکم قیصری: ۵۲۴، فص نوحی. پس در هیچ معبودی، غیر «الله» عبادت نمی‌شود زیرا غیر [الله] در [عالم] وجود نیست.

و قیصری می‌گوید: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ - جماداً کان أو حیواناً - حیاءً وعلماً ونطقاً و ارادةً و غیرها ممّا یلزم الذات الإلهیة لأنها هی الظاهرة بصورة الجماد والحیوان». شرح فصوص الحکم قیصری: ۷۲۶، فص هودی، همانا هر چیزی - جماد باشد یا حیوان - حیات و علم و نطق (درک) و اراده و غیر از اینها را - از آنچه که لازمه ذات الهی است - دارا می‌باشد، زیرا که ذات الهی آن چیزی است که به صورت جماد و حیوان آشکار است.

و دیگران و حتی شعراء آنها از این مقوله گفته‌اند. قضاوت در مخالفت صریح ابن رأی و مذهب، با اسلام و قرآن با خود خواننده است.

بلی، اگر این سخن به این معنی باشد که با وجود ذات اقدس الهی چیزی را نباید دید و بحساب آورد و به شمار آوردن اشیا و مرئی شدن آنها در جنب وجود خدا مثل مرئی شدن ذره در آفتاب عالم تاب و به حساب آوردن اتم در مقابل منظومه‌ها و کهکشان‌ها و از آن هم کمتر و کمتر و کم‌تر است و این مثال‌ها که ما می‌زنیم در بیان نسبت بین خالق و مخلوق و خدا و ماسوی الله همه ناقص است و آن که چشمش از کهکشان‌ها پراست ذره و اتم را نمی‌بیند، به این معنی وحدت وجود و موجود بگویند چون غیر او را کمتر از آن می‌بینند که با او به حساب آیند، اشکالی ندارد.

به قول سعدی که می‌گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست	بر عارفان، جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این، با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟	بنی آدم و دام و دد ^۱ کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری، آدمی زاد و دیو و ملک
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستیش نام هستی برند
عظیم است پیش تو دریا به موج	بلند است خورشید تابان به اوج
ولی اهل صورت کجا پی برند؟	که ارباب معنی به ملکی درند
که گر آفتاب است یک ذره نیست	و گر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزت عالم بر کشد	جهان سر به جیب عدم در کشد ^۲

۱. جانور درنده و وحشی مانند: شیر.

۲. کلیات سعدی (بوستان): ۲۹۰.

مگر دیده باشی که در باغ و راغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز
ببین کآتشی کرمک خاک زاد
که من روز و شب جز به صحرا نیم
بتابد به شب کرمکی چون چراغ
چه بودت که بیرون نیائی به روز
جواب از سر روشنائی چه داد
ولی پیش خورشید، پیدا نیم

جهان متفق بر الهیتش
بشر ماورای جلالش نیافت
نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم
در این ورطه کشتی فرو شد هزار
نه ادراک در کنه ذاتش رسید
توان در بلاغت به «سحبان»^۲ رسید
که خاصان در این ره فرس رانده اند
فرومانده از کنه ماهیتش
بصر منتهای جمالش نیافت
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
نه فکرت به غور صفاتش رسید
نه در کنه بی چون «سبحان» رسید
به «لأحصى»^۳ از تک^۴ فرو مانده اند

۱. کلیات سعدی (بوستان): ۲۹۱.

۲. سحبان بن زفر بن ایاد (ایاس) از فرزندان وائل بن ربیعه از قبیله «باهله» که به نام سحبان وائل باهلی معروف و مشهور است. سخنران مشهور عرب که در سخنرانی به او مثل می‌زنند و می‌گویند: «أخطب من سحبان» و «أفصح من سحبان». (الاعلام: ۷۹/۳؛ تاریخ الادب العربی (فروغ): ۳۹۱/۱).

۳. اشاره به حدیث مشهور نبوی: «لأحصى ثناءً علیک، أنت كما أثنيت علی نفسیک» که در مجامع روایی خاصه و عامه روایت شده است. از مجامع روایی خاصه می‌توان به این موارد اشاره نمود: العدد القویة: ۲۳، بحار الانوار: ۱۵۹/۹۰، ۲۲۸/۹۴، مستدرک الوسائل: ۴/۳۲۱/ح ۲، ۳۹۸/۵، عوالی اللئالی: ۱/۳۸۹/ح ۲۱، ۴/۱۱۴. و از مجامع روایی عامه می‌توان به این موارد اکتفاء نمود: صحیح مسلم: ۵۱/۲، سنن ابن ماجه: ۱/۳۷۳/ح ۱۱۷۹، ۲/۱۲۶۳، سنن ابی داود: ۱/۲۰۱/ح ۸۷۹، ۳۲۱/ح ۱۴۲۷، سنن ترمذی: ۵/۱۸۷/ح ۳۵۶۲، ۲۲۱/ح ۳۶۳۷، مسند احمد: ۶، ۹۶/۱، ۲۰۱/۱۵۰.

۴. دویدن، تاختن.

نه هر جای، مرکب توان تاختن که جاها سپر باید انداختن^۱
و بیان دیگری که در این باب گفته‌اند، وحدت وجود و کثرت موجود^۲ است؛
به این معنی که وجود را واحد و یگانه بگویند که همان وجود حضرت باری

۱. کلیات سعدی (بوستان): ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲. بنا به نقل میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه‌ای که به شرح منظومه نوشته است (ص ۱۷۹) حکیم سبزواری در حاشیه اسفار چنین گفته است:
«إِنَّ الْأَقْوَالَ فِي وَحْدَةِ الوجود وَكَثْرَتِهِ أَرْبَعَةٌ: الْأَوَّلُ...
یعنی: در وحدت وجود و کثرت آن چهار قول است:
اول: قول قائلان به کثرت وجود و موجود است با قول به وحدت واجب و عدم اشتراك چیزی با او در صفت وجوب وجود.

دوم: قول به وحدت وجود و کثرت موجود است به معنای منسوب به وجود.

سوم: قول به وحدت وجود و موجود است.

چهارم: قول به وحدت وجود در عین کثرت موجود و عکس آن.»

فاضل آملی (ره) در تعلیقه‌اش بر شرح منظومه (ص: ۹۰-۸۷) مطالبی دارد که شرح این اقوال اربعه است. وی می‌فرماید: «کسی که قائل به توحید است یا قائل به کثرت وجود و موجود است و فرد خاصی را از آن واجب می‌داند، این مذهب مشائین و اعتقاد گویندگان کلمه توحید است و از آن تعبیر به «توحید عامی (توحید عوام)» می‌شود.

و یا قائل به وحدت وجود و موجود است در قبال قول اول و این مذهب صوفیه است و آنان دو طایفه‌اند: یک گروه از جهال آنها ظاهر کلامشان این است که: وجود يك مصداق حقیقی واقعی واحد، بیشتر ندارد و این شیء واحد به شئون مختلف و تطورات گوناگون و بسیار، تطوّر می‌یابد در آسمان، آسمان و در زمین، زمین و... و غیر از این تطورات و اشیاء- که همه طور او هستند- حقیقتی مجرد از آنها ندارد و این کثرت مضرب به وحدت او نیست چون امری اعتباری و غیر واقعی است.

و گروه دیگر می‌گویند: وجود دارای حقیقت مجرد از مجالی است؛ لکن جمیع افراد آن- از مجزّد

از مجاللی و غیر آن - واجب هستند و مرتبه واجبیّت را مختص به مجرد از مجاللی - که از آن تعبیر به مرتبه «به شرط لا» می نمایند - نمی دانند؛ بلکه کلّ را از درّه تا ذره و از قرن تا قدم وجود واجب می گویند، با این فرق که ماسوای این مرتبه‌ی «به شرط لائیت» را محتاج به این مرتبه، بلکه عین فقر به سوی او می دانند، و اگر از آنها پرسیده شود: «فقر منافی وجوب است» جواب می دهند: «منافات ندارد. زیرا این فقر به نفس حقیقت است، و افتقار منافی با وجوب، فقر به غیر است نه فقر شیء به خود» و این مذهب منسوب به اکابر صوفیه است و به قول او از صدر المتألهین در کتاب هایش به خصوص در مبحث علّت و معلول از اسفار پذیرش آن ظاهر می شود، و بنابراین وجود به جمیع افرادش - از مجرد و غیر مجرد - واجب شناخته می شود؛ و فرق آن با مذهب فهلویون این است که فهلویون می گویند: «واجب، مرتبه مجرد از مجاللی است که از آن تعبیر «به شرط لا» می شود و ماسوای او وجودات ممکنه می باشند». بنابراین مذهب فهلویون قریب به مذهب صوفیه است و تفاوت بین آنان و متصوّفه جهله و اکابر صوفیه در این است که فهلویون برای وجود، مراتب قرار می دهند و متصوّفه قائل به مراتب نیستند و می گویند: «برای وجود فقط مرتبه واحده است و این مرتبه همان واجب است و ماسوای آن، شئون و اطوار او است»؛ و نیز فهلویون مرتبه شدید وجود را که واحد است و «فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی» است واجب می دانند و اکابر صوفیه همه را واجب می گویند و این را «توحید خاصی و توحید خواص» می گویند.

و سپس می فرماید: «یا قائل به توحید قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است که این را مذهب منسوب به ذوق تأله می گویند و از آن تعبیر به «توحید خاص الخاص» می کنند» و می فرماید: «این مذهب گروه بزرگی از محققین مثل محقق دوانی و محقق داماد است - و به گفته ایشان صدر المتألهین هم تا مدتی بر آن بود - و حاصل این قول این است که: وجود، واحد حقیقی است و در آن اصلاً کثرتی نیست نه به حسب انواع و نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب، و موجود متعدد است و آن ماهیت است و موجودیت همه موجودات به انتساب کل آنها به وجود است نه به وجودات خاصه امکانیه به امکان فقری؛ و بنابراین، مشتق را اعم از این می شمارند که مبدأ اشتقاق مثل «ضرب» به آن قائم باشد یا مبدأ اشتقاق به آن نسبت داده شود مثل: تمار و حدّاد، یا این که عین و خود مشتق باشد مثل: موجود، که برفرد محقق از وجود

اطلاق می‌شود که عین وجود است بنابراین اگر وجود بر واجب اطلاق شود معنای آن عین وجود است (هر چند خلاف قواعد ادبی است) و اگر بر ماهیت اطلاق شود معنای آن منسوب به وجود است و بنابراین قول، ماهیات امور حقیقیه هستند زیرا اگر حقیقیه نباشند از واجب انتزاع می‌شوند زیرا قائلین به این قول وجودی غیر از واجب قائل نیستند؛ و اما عکس این قول یعنی وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست.

قول دیگر که قائلان به توحید مطرح کرده‌اند قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت هر کدام است.»

این قول هم به تعبیر مرحوم آملی مذهب صدرالمتألهین و عرفاء شامخین است که از آن به «توحید اخص الخواص» تعبیر می‌کنند.

و برای تقریب این معنی به ذهن از حاشیه اسفار مثالی نقل می‌فرمایند به این صورت: «اگر انسانی برابر آینه‌های متعدد ایستاده باشد انسان‌ها و انسانیت‌ها متعدّدند و کثیر، لکن در عین کثرت به ملاحظه این که آنچه در آئینه‌ها است همه عکسند و اصل نیستند واحدند، اگر در آئینه‌ها به طور مستقل ملاحظه شوند کثیر و متعدّدند، و به لحاظ این که همه عکس عاکسند همه واحدند.

وجودات نیز اگر ملاحظه شوند از این جهت که مضاف به حَقّند به اضافه اشراقیه، در عین کثرت، واحدند و اگر مستقلاً ملاحظه شوند همه در عین این که واحدند کثیرند.»

حال ما می‌پرسیم: گرچه از ظاهر بیان این فاضل متقی نمی‌توان حتی تأیید جزمی او را نسبت به قول اوّل نیز به دست آورد، لیکن شخص منصف درک می‌کند که هیچ یک از این معانی را نمی‌توان به شرع نسبت داد و قائلین آنها را مُصاب شمرد. فقط قول اوّل اگر به این اشکال که مستلزم قول به شریک برای خدا در کنه و حقیقت و اخبار از کنه است ردّ نشود با توحید مستفاد از قرآن مجید و احادیث منافات ندارد.

لازم به تذکر است که این گونه اقوال بر اساس قول به اصالة الوجود است و الاً بنا بر اصالت و تحقق خود اشیاء و عدم واقعیت چیزی وراء خود آنها به عنوان وجود، عالم ممکنات، عالم کثرات و افراد انواع و اجناس است و وحدت، مختصّ ذات بی زوال الهی است که بالذات واحد است یعنی: ثانی برای او قابل تصور نیست و موجب خلف است.

- جلّ اسمه - است و اشیاء دیگر را منتسب به وجود و مرتبط به او بدانند و به این لحاظ آنها را موجود بگویند یعنی: منتسب به وجود،^۱ و اگر هم بر نفس وجود - که همان ذات اقدس او است - «موجود» اطلاق شود به لحاظی که بر اشیاء دیگر که وابسته به وجودند یکسان و علی السواء نیست. به هر حال این معنی هم با توحید منافات ندارد ولی باز هم مراد از اطلاق «وجود» بر حق تعالی اگر حکایت از حقیقت ذات او - عزّ اسمه - باشد، همان خبر از کنه و تا حدّی ادعاء معرفت کنه حق است اگر چه معرفت کنه وجود را هم خارج از فهم و ادراک بگویند، و خلاصه: «الله وجود» اگر مفهومی «لاینال کنهه و لا تدرك حقیقته» باشد اشکالی ندارد و خبر از کنه ذات نیست؛ اما این که او وجود است و وجود «لاینال کنهه» است، خبر از کنه او است و بنظر بطور تمام عیار و کامل و مستقیم نمی رسد، و از سوی دیگر در اسماء حسنی اسمی که کنه خدا را معرفی کند نداریم و حتی «الله» و «ما یرادفه من الأسماء الحسنی بسائر اللغات» اسم حاکی از کنه و حقیقت نیستند.

اصولاً این بحث ها از قول به اصالة الوجود ناشی شده؛ زیرا این قول را که همه وجود باشند و واجب غیر از ممکن و واحد باشد با اشتراک در حقیقت موافق نمی یابند و اثنبیت و کثرت وجود را با وحدت وجود واجب، معارض می بینند، و به عبارت دیگر: از قول به وجودات متعدد گوئی بوی شرک استشمام می نمایند. لذا به قول به وحدت وجود گرائیده و به سوی صوفیه متمایل شده و در بیان آن به نحوی که با دعوت اسلام و قرآن مخالف نباشد در حیص و بیص افتاده اند. لذا فقط قولی که - چنان که گفته اند - اقرب به هدایت شرع است، همان قول اوّل است. و اما بنابر قول حقیقی بودن کائنات و تباین ممکن است و واجب به تمام ذات، وحدت واجب به شرک و مشارکت چیزی با او در حقیقت، منثلم و خدشه دار نمی شود. عصمنا الله من الزّلات و الورود فیما لم نکلف بالورود فیهِ و ما لم یأذن به الله تعالی.

۱. اسفاز: ۷۳/۱-۲۵۱، ۷۱، حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر اسفاز: ۷۲/۱، شرح منظومه: ۱۱۵/۲.

به هر حال ممکن است گفته شود این نکات و دقت‌ها در مرحله ایمان توحیدی لازم‌الرعاية نیست. در اینجا هم تذکر این نکته لازم است که آنچه مهم است این است که نسبت اشیاء به خداوند متعال را چگونه بیان کنند؟ اگر همان نسبت مخلوق به خالق و ممکن به واجب را بگویند، در این صورت این که خالق، وجود و مخلوق موجود باشد خلاف توحید نیست؛ اما اگر نسبت اشیاء را به او مثل نسبت موج به دریا یا متنهای به غیر متنهای به معنایی که غیر متنهای احاطه وجودی بر متنهای داشته باشد که همه او باشند و او هیچ‌یک از آنها نباشد، این معانی مفاسدی دارد که قابل قبول نیست.

قول و بیان دیگر در وحدت وجود، وحدت وجود و موجود در عین کثرت است^۱ که اگر مقصود وحدت سنخی وجود و مقول به تشکیک بودن آن باشد^۲ که همه وجودات و موجودات حقیقت واحده ذات مراتب و درجات باشند و اطلاق موجود بر هر یک از آنها جدا از دیگری به حسب حدّ وجودی آنها «بالأولوية و الأولوية» که آنها را از هم متمایز و مغایر نشان می‌دهد باشد، بنابراین وجود وحدت سنخی دارد یعنی همه موجودات حقیقت ذاتشان وجود است که حقیقت واحده است و چیزی غیر از حقیقت وجود- که «صاحب المراتب والأفراد والمصادیق» است- نیستند. اشکال اخبار از کنه و مشارکت سائر موجودات با خداوند متعال در حقیقت ذات برقرار است.

گاهی هم این وحدت وجود و موجود در عین کثرت را تفسیر می‌نمایند به

۱. اسفاز: ۷۱/۱ و حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر این قسمت.

۲. اسفاز: ۳۷-۳۵، ۲۵۰، الشواهد الربوبية: ۱۷، الحاشية على الهيات الشفاء: ۲۴.

تجلی و متجلی، و ذی الظل و ظل، و ظاهر و ظهور، و وجود را بر متجلی و ظاهر و ذی الظل اطلاق می‌کنند؛^۱ و به این معنی وجود- یعنی ظاهر به ظهورات متعدده و متجلی به تجلیات کثیره- را واحد می‌دانند، و کثرت را در ظهورات و تجلیات می‌گویند. یا این که می‌گویند: کثرت در مرآت است نه مرئی، که:

ز هزار آینه در نظر نشود مشاهده جز یکی

و بلکه قائل به وحدت تجلی شوند و از آن تعبیر به فیض منبسط^۲ کنند و از این مقوله بیانات به قول خودشان دقیق‌تر که جز امثال عبدالرحمان جامی و مولوی و سید حیدر آملی و ابن عربی، و بالاخره به قول آنها صاحب حکمت متعالیه، متقدم و متأخر کسی را از عمق آن آگاه نمی‌دانند و تا چند قرن بلکه یک هزار سال بعد از نزول قرآن و عصر پیغمبر ﷺ کسی آن را درک یا بیان نکرده است.

هر چه شخص اندیشمند بیاندیشد، این بیانات و اصطلاحات و این سازماندهی‌های غریب و عجیب در ارتباط با مسأله حادث و قدیم و کارگاه کائنات را نمی‌توان به شرع نسبت داد و آن را از محدوده: «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ»^۳ خارج شناخت.

۱. اسرار الآیات: ۲۴، اسفار: ۴۷/۱، ۳۵، ۷۱، ۳۸۰، ۲/۲، ۲۹۲، ۰

۲. فیض منبسط یا وجود منبسط همان مصداق وجود است که در ماهیات و ممکنات گسترده شده و حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطورات او سرچشمه می‌گیرند. او اصل عالم است و در عین وحدت خویش به تعدد موجودات متعدد می‌شود. در لسان عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند. وجود منبسط را حق مخلوق، نور ساری در تمام موجودات و روح وجود نیز نامیده‌اند. او همان وجود است که در تمام موجودات ساری و جاری است و در هر مرتبه‌ای به صورتی نمایان می‌شود و به آن ظل و هباء و عما هم می‌گویند. اسفار: ۳۲۸/۲، ۳۳۳.

۳. بحار الانوار: ۶۶/۲۹۳.

تجلی واحد و فیض منبسط و خلاصه تفسیر صدور این کثرات از خدای متعال به تجلی و ظهور، و اضافه اشراقیه^۱ همه به، او و انکار مجلی و مظهر حقیقی و اصطلاحات بسیار دیگر که ماوراء اصطلاحات متأثره از شرع یا ماوراء تفسیر مستقیم از آن اصطلاحات است، باوربخش و قابل استناد به شرع نیست و این عرفان عرفانی اسلامی نیست و عرفاء، عرفای اسلام نیستند و به اصطلاح «عرفای مسلمین» می‌باشند. این عرفان عرفانی است که یکی از اساطین این فن می‌گوید: «وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت (و به گفته او) و اسلام، عارف دارند و غیر عارف.»

آیا این همان معنای:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی^۲

نیست؟! آیا ثنویت و تثلیث مسیحیت و عقاید بودائیت و بت پرست‌ها و توحید اسلام با این نقشه‌ها که اینها می‌دهند به هم نمی‌رسند و صلح و آشتی برقرار

۱. اضافه اشراقیه اضافه یک طرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است یعنی اضافه‌ای است که یکی از دو طرف اضافه، علت تحقق طرف دیگر و علت اضافه است. چنانکه گویند: معلول عین اضافه و ربط به علت است نه اینکه معلول وجود مستقلی در برابر علت داشته باشد و بین آنها اضافه و نسبت برقرار باشد و چنانکه صاحبان این مسلک می‌گویند علم خدا به اشیاء به نحو اضافه اشراقیه است یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع، موجودات از کتم عدم به وجود آمده‌اند و چنین نیست که اشیائی باشند و میان آنها و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود. اسفار: ۶/۲۵۰ و ۲۴۹، شرح الهدایة الاثیریة: ۳۸۲، المبدأ و المعاد: ۱۰۸ و ۱۰۷، شرح منظومه: ۳/۵۸۷ و ۵۸۶ و ۵۹۱.

۲. مثنوی مولوی: دفتر اول/۵۰.

نخواهند نمود؟!۱

از سوی دیگر اینها با این همه اختلافاتی که دارند آیا همه حق می‌گویند؟! محقق دوانی که می‌گویند^۱ قائل است به وحدت وجود و کثرت موجود، یا آنها که قائل به این مقاله نشده‌اند و به تباین خدا و خلق و کثرت موجودات قائل شده‌اند خدا را نشناخته‌اند؟! و فقط آن که قائل به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن شده و تمام «ماسوی الله» را تجلی و ظهور حق و مضاف به او به اضافه اشراقیه- نه مقولیه^۲- می‌داند او خدا را شناخته و عارف شده، و- انصافاً- او عارف و صاحب عرفان اسلامی است؟!۱

آن که می‌گوید: وجود با خدا، خدا و با هر چیز دیگر همان چیز^۳، با فرعون، فرعون و با امام حسین علیه السلام و امام حسین علیه السلام و با شمر، شمر و با اشیاء طیبه، اشیاء طیبه و طاهره و با اشیاء نجسه همان، و همه وجود و غیر از وجود چیزی نیست، یا آن که می‌گوید: «همه اینها فیض منبسط و تجلی واحدند» و از این مقوله حرفها و اصطلاحات از کدام آیه و روایت بدون تأویل و توجیه و حمل بر خلاف ظاهر استفاده می‌شود؟! آیا شریعت سمحه سهله و دین فطرت همین است که تا عصر صاحب اسفار کسی آن را نفهمیده بود؟! اینها سؤالاتی است که هر کس فکر کند

۱. اسفار: ۶۸/۶-۶۳.

۲. اضافه مقولیه یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از نسبت مکرره میان دو امر است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری می‌باشد و یا در وجود خارجی وجود هر یک مستلزم وجود دیگری باشد یعنی اضافه‌ای است که هر کدام از دو طرف اضافه، مستقل از دیگری تحقق دارد مثل: ابوت و بنوت. اسفار: ۱۹۰/۴، شوارق الالهام: ۳۵۶/۴، منطق شفاء: ۱۴۴/۱، کشف المراد: ۵۷۵، الجوهر النضید: ۲۸، اساس الاقتباس: ۴۷ و ۴۶، البصائر النصیریة: ۱۱۹.

۳. اسفار: ۳۲۸/۲، ۳۳۵/۶.

جواب آنها منفی است. اینها دین نیست. دین این همه دشواری و پیچیدگی ندارد. این راه‌هایی که به قول آن آقا، این عرفای ثنوی و مجوسی و کلیمی و مسیحی و اسلامی رفته‌اند و این همه نقشه و جغرافیائی که برای عالم وجود داده‌اند، انسان را به یاد آن شخصی می‌اندازد که می‌گویند در بعض کتاب‌هایش نقشه‌های آسمان‌ها و کوچه‌ها و خیابان‌هایش را شرح داده است! قابل توجه است که بعضی از صاحبان این قول از تعبیر به علت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با «لیس فی الدار غیره دیار» منافی دانسته و می‌گوید: «وجود موجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیة و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود ظهورات ذات و تجلیات ذات او که در حقیقت عین ذات اویند، می‌باشد.^۱ همه را تطورات و شؤونات و تجلیات وجود او می‌داند و می‌گوید:

«کَلَّ مَا يَقَعُ اسْمُ الْوَجُودِ عَلَيْهِ وَلَوْ بِنَحْوِ مِنَ الْأَنْحَاءِ فَلَيْسَ إِلَّا شَأْنًا مِنْ شَأْوِنِ الْوَاحِدِ الْقَيُّومِ».^۲

و این شعر را از ملای رومی می‌آورند:

ما عدم‌هاییم، هستی‌ها نما تو وجود مطلق هستی ما^۳

در کلمات ابن عربی و شراح فصوص و دیگران از شعراء و به اصطلاح عرفاء از این مقوله کلمات بسیار است که گاه دو پهلو و گاه صریح در وحدت وجود و

۱. اسفار: ۲/۲۹۲.

۲. اسفار: ۲/۳۰۰. (هرآنچه به او نام «وجود» داده شود- اگرچه (این نامگذاری) به هر شکلی از اشکال باشد- آن چیز جز شأنی از شئون آن یگانه قائم به ذات (خداوند) نمی‌باشد.

۳. اسفار: ۲/۳۳۴.

موجود- ذی الشئون والتطورات والتجلیات والظهورات مثل البحر و أمواجه- است.^۱

احاطه خداوند بر اشیاء احاطه وجودی نیست

یکی از معاصرین پیرامون همین مسئله وحدت وجود و اصطلاح تجلی و ظهور کلامی دارد که نقل و بررسی آن در اینجا مطالبی را که گفتیم روشن تر می سازد.

۱. قیصری (رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری): ۱۳) می گوید: و لیس حال ما یطلق علیه «السوی» و «الغیر» إلا کحال الأمواج علی البحر الزخار؛ فإنّ الموج لا شکّ أنّه غیر الماء من حیث أنّه عرض قائم بالماء و أمّا من حیث وجوده فلیس شیء فیہ غیر الماء و کحال البحار و الثلج و البرد و الجمّد بالنسبة إلی الماء. فمن وقف عند الأمواج الّتی هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الّذی بتموّجه یظهر من غیبه إلی شهادته و من باطنه إلی ظاهره هذه الأمواج یقول بالامتیاز بینهما و یثبت «الغیر» و «السوی» و من نظر إلی البحر و عرف أنّها أمواجه و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسها قال بأنّها أعدام ظهرت بالوجود فلیس عنده إلا الحقّ سبحانه و ما سواه عدم ینخیل أنّه موجود متحقّق فوجوده خیال محض و المتحقّق هو الحقّ لا غیر، لذلك قال الجنید قدّس سرّه (الآن کما کان) عند سماعه حدیث رسول الله ﷺ (کان الله و لم یکن معه شیء) و من هنا قیل:

البحر بحر علی ما کان فی قدم
لا یحببک أشکال تشاکلها
إنّ الحوادث أمواج و أنهار
عمّن تشکّل فیها فهی أستار

(وضعیت آنچه به او «غیر خدا» و «ما سوی الله» گفته می شود جزاین نیست که همانند وضعیت موج هایی است که بردریای متلاطم است. از آن جنبه که موج عرضی است که به آب پایدار و استوار است شکی نیست که غیر از آب است، اما با نظر به جنبه وجودش چیزی غیر از آب در وجود آن نیست. همانند وضعیت بخار و برف و سردی و انجماد نسبت به آب. بنابراین اگر کسی در پیش موج هایی که وجود حوادث و صورت های آنهاست بایستد و از آن دریای متلاطم

او می‌گوید:

غافل شود که با موج زدن او این امواج از نهانش به آشکارش و از باطنش به ظاهرش نمایان و هویدا می‌شود، این شخص بین موج و دریا تفاوت قائل شده و «غیر خدا» و «ما سوی الله» را اثبات می‌کند؛ و کسی که به دریا نظر کند و بفهمد که این امواج، امواج آن دریا هستند و امواج به خودی خود تحقق و موجودیتی ندارند بر این عقیده است که این امواج عدم‌هایی هستند که به برکت وجود آشکار شده‌اند. پس در نظر این شخص چیزی غیر از خدای سبحان وجود ندارد و آنچه غیر اوست عدم و نیستی است که [دیگران] آن را موجود و متحقق می‌پندارند. پس وجود «ما سوی الله» خیال و پندار محض است و آنچه که تحقق دارد فقط حق متعال است نه غیر او. بدین جهت است که هنگامی که جنید حدیث رسول خدا ﷺ را شنید که «خداوند بود و هیچ چیز با او نبود» گفت: «الآن نیز همانطور است که بود». از این روست که گفته‌اند: دریا بر همان گونه که از دیرباز بوده است دریاست و حوادث موج‌ها و نهرهایی است. شکل‌هایی که دریا همانند آنها در می‌آید تو را از آن کس که در میان آنها شکل و صورت پذیرفته است نپوشاند [چرا که] آن شکل‌ها پرده‌ها و حجاب‌هایی هستند).

در اینجا برای تکمیل و توضیح مطلب، نظر آقا محمد رضا قمشه‌ای را در تعلیقاتی که بر تمهید القواعد ص ۳۷ نوشته است اضافه می‌نماییم.

او می‌گوید: در موضوع کثرت وجود اشیاء - از واجب و ممکن، جوهر یا عرض - و وحدت آنها سه مذهب است که هر کدام از آنها به گفته او مذهب طائفه‌ای از علماست.

اول این است که: کثرت اشیاء حقیقی و وحدت آنها اعتباری است. اشیاء همه در حقیقت ذات و نفس الامر و وجود متخالف الماهیه متکثر الوجودند و در معانی زاید بر ذوات آنها و اعتبارات خارج از حقیقت آنها مثل امور عامه از احوال و اوصاف متحدند؛ چنان که بر این معنی حس و عقل شهادت می‌دهند. آتش در حس غیر از آب، و زمین غیر از آسمان است آتش بالذات مسخن و گرم‌کننده است و آب بالحقیقه مبرد است و همین اختلاف ذاتی و حقیقی آثار، دلیل اختلاف ذاتی و حقیقی موثرات است. بنابراین کثرت آنها حقیقی و وحدت آنها اعتباری است.

«نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامه که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت را با جهان آفرینش هرگز نمی‌توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد. بلکه نزدیک‌ترین و تا حدی مناسب‌ترین تعبیری که برای این مطلب می‌توان پیدا کرد همان لفظ «تجلی و ظهور» است که قرآن کریم نیز آن را

دوم: در برابر آن طائفه اولی طائفه‌ای از صوفیه‌اند که مذهب‌شان این است که کثرت نه در وجود و نه در موجود، حقیقی نیست و نفس‌الامریت ندارد و موجود فقط ذات واحد و بسیط بالذات و قائم بالنفس است که تعدد و تکثر برای او نیست. او حقیقت وجود است و کثرتی که جلوه می‌کند صرف توهم و تخیل و «ثانی ما براه الاحول» است، بنابراین وحدت، حقیقی و حقیقت است و کثرت، اعتباری صرف و غیر واقعی است، سپس می‌گوید: شاید این طایفه این معنی را به مکاشفات خودشان مستند سازند ولی بر آنها لازم می‌شود که با این فکر و مذهب همه شرایع و ملل و انزال کتب و ارسال رسل و همه انبیا و پیمبران را نفی و انکار نمایند و حس و عقل این طایفه را تکذیب می‌نمایند، پس این فکر و رأی را یا از غلبه حکم وحدت و افراط در وحدت گرائی اظهار کرده‌اند و یا از مداخله شیطان در مکاشفات‌شان پیش آمده است.

مذهب سوم: مذهبی است که به گفته آقا محمد رضا قمشه‌ای گروهی از علماء راسخین و عرفاء شامخین و حکماء متألهین به آن قائلند و آن این است که کثرتی که در عالم وجود ظاهر است حقیقی است چون متکثرات در واقع و نفس‌الامر موجودند و ترتب آثار مختلف بر آنها دلیل اختلاف ماهیات آنها است، و وحدت آنها نیز حقیقی است به جهت وحدت وجود که به گفته او کتاب و سنت بر آن ناطق و کشف صحیح و عقل صریح بر آن دلالت دارند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی نیست؛ زیرا وحدت در وجود است کثرت در ماهیات. در مقام بیان مراد او- بدون اینکه کلام او را ترجمه وار بیان کنیم، یا ادعا کنیم که مقصد او همین است که ما می‌نویسیم بلکه با اقتباس از کلمات او در اینجا- مطلب را بررسی می‌کنیم. این که می‌گوییم: کثرت حقیقی است و وحدت هم حقیقی است معنایش این نیست که: وحدت و کثرت دو شیء غیر یکدیگر باشند که وحدت چیزی باشد و کثرت چیز دیگر، بلکه می‌گوییم: وجود واحد، در کثرات ساری و ظاهر است که به وجهی او عین آنها و آنها عین او و

به کار برده و اولیای دین و مخصوصاً پیشوای اول شیعه در کلام خود این تعبیر را

اطوار او هستند و این وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی منافات داشته باشد، بلکه وحدت اطلاقی و انبساطی است و اطلاق آن مثل اطلاق ماهیات نیست تا اعتباری باشد، بلکه اطلاق وجود است که انبساطی و حقیقی است و انبساط آن هم در کثرات مثل انبساط روغن و چربی در طعام نیست تا حلول آن در کثرات لازم گردد، و نه مثل انبساط خون در اعضاء است تا اتحاد او با کثرات لازم آید و نه مثل انبساط بحر در امواج است تا تخصص و تجزیه آن لازم شود، بلکه مثل انبساط نور در اشراقات و تابش‌ها و تابندگی‌هایش و عاکس و ذی عکس در عکسها و اطوارش می‌باشد. به این بیان، وحدت در کثرت منظور است و کثرات هم به گفته او اطوار وحدت است، آن کثرات اگر چه مستقل نیستند و اطوار وجود واحدند و همه مرآت آن وجود واحدند ولی خود واحد نیستند؛ چنان که عدم هم نیستند و همه عکسهای متکثر ذی عکس واحدند و آن واحد نیز در همه نمایان است و به خود، واحد و به عکس‌هایش کثیر است و عکس‌ها نیز همه به خود، کثیر و با قطع نظر از خودی خود و اینکه عکس‌اند واحدند. این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. اگر وحدت را و واحد را زیر نظر آوری کثرت، مرآت او است و خاصیت مرآت این است که مرآتیت آن منظور نیست و «ما فی المرآت» منظور است و اگر در کثرات نظر کنی مرآت همه آنها وحدت است چون همه، اطوار و اشراقات و عکوس او هستند.

و خلاصه به این بیان اگر کامل و تمام ادا شده باشد گفته می‌شود که: حق مرآت خلق و خلق مرآت حق است و لذا این طائفه ثالثه می‌گویند: طائفه اولی که در وجود و موجود قائل به کثرت شده‌اند با چشم چپ حق را دیده و وحدت را ندیده‌اند و همه و هر یک را در عرض هم وجود و موجود غیر از دیگری و غیر متحد با هم دیده‌اند و وحدت واجب را وحدت عددی می‌دانند. و طائفه دومی حق را با چشم دیگر دیده و کثرت را ندیده‌اند؛ باید شخص ذوالعینین باشد تا با هر دو چشم حق و خلق هر دو را ببیند، حق را در خلق و خلق را در حق ببیند، و بالاخره عاکس واحد هست و در همه عکس‌ها هست و عکس‌ها همه با کثرتشان عکس اویند و عکس‌ها هم وجود دارند و هستند ولی عکس عاکس واحد است.

به طور مکرر به زبان آورده است. خدای بزرگی که هستی پاکش نامتناهی است و از هر جهت به جهان آفرینش احاطه وجودی دارد، نمی‌توان گفت که در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات

ما می‌گوییم: اگر دقیقاً آنچه بیان شد مقصود امثال آقا محمد رضا باشد، یا نزدیک به مقصود آنها باشد، طائفه اولی که می‌گویند: کثرت اشیاء حقیقی و وحدت آنها اعتباری است، می‌گویند: اشیاء موجود وجود واحد نیستند و علت و معلول و ظل و ذی الظل و ضوء و اشراق و لمعان نمی‌باشند بلکه خالق و مخلوقند و جاعل و معجول و مالک و مملوک و ... می‌باشند. این گونه تعبیرات با واقع آنچه قرآن و انبیاء به آن دعوت کرده و به آن صراحت دارند مطابق است و شخص قائل به این حقیقت با هر دو چشم عالم وجود را دیده، با یک چشم وجود حق و صاحب این عالم و خالق آن را، و به نظر و چشم دیگر خلق و عالم را می‌بیند. آن تعبیرات ضوء و اشراق آن و نور و لمعان آن و عاکس و عکوس و اطوار آن و متجلی و تجلی اگر چه بیان انکار صریح کثرت وجود و موجود نباشد، اما تصدیق آن هم نیست و با نظام شرایع و اختیار و نفی ایجاب، مطابق نمی‌افتد و با معانی خالق و مخلوق و معز و مدل و رازق و قابض و باسط و غیر اینها از صفات فعلیه که همه دلالت بر اراده و اختیار و غیریت از ممکن دارند موافق نمی‌شود.

یک نفر از معاصرین می‌گوید: «در عرفان عرفان، توحید، توحید صمدی است، نه اینکه این کوه، و آن درخت، و آن ملک و آن فلک و آن هم خدا است، این طور نیست، توحید صمدی چیزی دیگر است در اینجا، و «چیز دیگر» را تفسیر نکرده است، ولی ظاهراً به هر طور تفسیر کند با این بیان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت سازگار نیست. در این بیان این کوه و آن درخت و آن ملک و آن فلک و آن خدا اطلاق دارد، و کوه کوه و درخت درخت، و خدا خدا است و اگر غیر از این باشد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت معنی نمی‌یابد. آن، شاید به معنایی از وحدت وجود راجع باشد که به «لیس فی الدار غیره دیار» از آن تعبیر می‌نمایند که مقصود همان باشد که آقا محمد رضا قمشه‌ای به صوفیه نسبت داده است.

و بعد از تمام این بیانات - که چنان که گفته شد، توضیح خود حقیر است و شاید مراد قمشه‌ای

نموده، عین یکی از ساخته‌های خود شده است. هم چنین نمی‌توان گفت که این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه از گوشه‌های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است و

نباشد- او در ضمن عباراتش در اینجا کلماتی دارد که همان وحدت وجود را که «همه اویند و او هیچ یک از همه نیست» مطرح می‌نماید.

می‌گوید: الكثرة أطوار الوحدة وأطوار الشئ عین ذلك الشئ و ليقين قلبك تأمل في قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (الحديد: ۴) فإنه واحد ونحن كثير فلا تنافي بين وحدته وكثرتنا. وبالجملة:

المطلق عین المقيّد في مقام التقييد والمقيّد عین المطلق في هذا المقام.

واعلم أنّ المطلق مع المقيّد والمقيّد ليس مع المطلق فالحقّ معنا، ولسنا معه لتحقّق المطلق بدون المقيّد وعدم تحقّق المقيّد بدون المطلق، و معيّة المطلق للمقيّد ليس بالانضمام ولا بالحلول ولا بالاتحاد بل بالعينية وعدم الاثنوية.

حلول واتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است

(تمهید القواعد: ۴۰) (کثرت حالات [مختلف] وحدت است و حالات یک شیء عین همان شیء [و خود آن] است. برای اینکه قلبت به یقین برسد در فرمایش خداوند متعال «و هو معکم» (او با شماست) نیک بیاندیش. همانا او واحد است و ما کثیر هستیم و بین وحدت او و کثرت ما هیچ منافات و ناسازگاری نیست. خلاصه اینکه مطلق در مقام تقييد عین مقيّد و مقيّد در این مقام عین مطلق است و بدانکه مطلق با مقيّد همراه است در حالی که مقيّد با مطلق همراه نیست. خداوند همراه ماست و ما همراه او نیستیم زیرا که مطلق بدون مقيّد تحقق دارد و مقيّد بدون مطلق تحقق ندارد. همراهی مطلق با مقيّد نه به انضمام است و نه به حلول و نه به اتحاد بلکه به عینیت و عدم دوئیت است.

حلول واتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است

ونحن نقول: قولکم «الكثرة أطوار الوحدة وأطوار الشئ عین ذلك الشئ» إن أردتم به إن أطوار الوحدة كأموج البحر أطواره عین البحر وقد قلت: إن وحدة الوجود ليست كانبساط البحر في الأمواج ليلزم تخصصها وتجزئها بل يكون كانبساط الضوء في إشراقاته، فإشراقات الضوء عینه

إذاً، فالکثرة كيف تكون حقیقیة؟! غاية الامر یقال: الکثرة أطوار الوحدة وعینها، والوحدة ذات الأطوار لیست عینها، وهل هذا إلا قولهم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بواحد منها». إذاً فالکثرة كيف تكون حقیقیة و لیست کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماءً حتی اذا جائه لم یجده شیئاً. أفلا یرجع ذلك الی الوجه الثانی الذی حکیتم عن طائفة من الصوفیة وقلتم یلزمهم نفی الشرایع والملل وإنزال الکتب وإرسال الرسل ویکذبهم الحس والعقل.

ثم إنکم دعوتم بالتأمل فی قوله تعالی: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ فهل أردتم من تفسیره بأنکم من أطواره وهو الواحد الکثیر بأطواره كما أن أطواره الکثیرة واحد به. فهذه المعیة علی ما ذکرتم لیست بحقیقیة لأنها تتحقق بین الشیئین لا بین الشیء وما هو عینیه، و«هو معکم» غیر هو أنتم أو أنتم هو، و معنى «هو معکم» اثبات مثل المعیة المنفیة فی قوله تعالی: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ (المؤمنون: ۹۱) وکنت معه أو ما کنت معه فهو معنا بحفظه ونصرته وهذا معنى: «مَعَ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ». نهج البلاغه: ۴۰/خطبة ۱، بحار الانوار: ۴/۲۴۷/ح ۵، ۵۴/۱۷۷، ۷۴/۳۰۰/ح ۷.

وأيضاً نقول: إن أردتم بالمطلق، الوجود المأخوذ لا بشرط فهو عین المقید و معه، والمقید لیس عینیه و معه، و عبر بما ترید بکل لفظ لا یصح به الغیریة والخالفیة والمخلوقیة. عصمنا الله وایاکم من الزلل والوقوع فی التکلم فیما نهانا الله عن التکلم فیہ، قال الله تعالی: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ۹۱، الزمر: ۶۷) وقال أمیر المؤمنین علیه السلام: «لَا تُقَدِّرُ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلٰی قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ». نهج البلاغه: ۱۲۵/خطبة ۹۱، التوحید: ۵۶، بحار الانوار: ۴/۲۷۸، ۵۴/۱۰۷، ۷۴/۳۱۷، ۸۹/۱۱۰، مستدرک الوسائل: ۱۲/۲۴۷/ح ۱.

وقال أيضاً: «التوحید أن لا تتوهمه». نهج البلاغه: ۵۵۸/ح ۴۷، بحار الانوار: ۵/۵۲/ح ۸۶، روضة الواعظین: ۱/۳۹، اعلام الوری: ۲۹۱.

و کلّ ما أدركته فهو غیره، ولا حول و لا قوة إلا بالله العلیّ العظیم وأستغفر الله ربی وأتوب إليه. (وما می گویم: اینکه گفتید: «کثرت، حالات [مختلف] وحدت است و حالات یک شیء عین همان شیء است» اگر مقصودتان این است که حالات وحدت همانند امواج دریاست که حالات آن عین دریاست [این بیان با کلام گذشته شما سازگاری ندارد، زیرا] شما گفتید که «وحدت وجود همانند گستردگی و پخش شدن دریا در امواج نیست تا اینکه انحصار و تجزیه

وحدت لازم آید، بلکه وحدت وجود همانند گسترش و انتشار نور در پرتوها و تابش‌های آن است که پرتوهای نور عین نور هستند». بنابراین چگونه کثرت، حقیقی باشد؟! نهایت می‌توان گفت: کثرت، حالات وحدت و عین آن است و وحدت دارای حالات عین کثرت نیست، و آیا این کلام غیر از گفتار آنها است که می‌گویند: «بسیط الحقیقه همه اشیاء است در حالی که هیچ کدام از آنها نیست» بنابراین چگونه کثرت، حقیقی باشد در حالی که همچون سرابی است در زمینی هموار که تشنه آن را آب می‌پندارد و چون نزد آن آید آن را چیزی نیابد. آیا این قول شما به آن مذهب دوم - که از گروهی از صوفیه نقل کردید - باز نمی‌گردد که گفتید با این فکر و مذهب لازم است که آنها تمامی ادیان و آیین‌ها و فروفرستادن کتاب‌ها و فرستادن پیامبران را نفی و انکار نمایند و حس و عقل این گروه را تکذیب می‌نمایند؟! آنگاه شما به اندیشیدن در فرمایش خداوند متعال «و هو معکم» (او با شماست) فرا خواندید. آیا مقصود شما از تفسیر این آیه شریفه این است که شما از حالات او هستید و او واحد است که با حالاتش کثیر است کما اینکه حالات کثیره و متعدده او به او واحد هستند؟! پس این معیت و همراهی بنا بر آنچه که گفتید حقیقی و واقعی نیست زیرا «معیت» بین دو شیء واقع می‌شود نه بین یک شیء و آنچه که عین آن شیء است؛ و معنای «هو معکم» (او با شماست) غیر از «هو أنتم» (او شما هستید) و «أنتم هو» (شما او هستید) می‌باشد. معنای «هو معکم» (او با شماست) همانند معیت و همراهی را که در آیه شریفه «و ما کان معه من إله» (همراه خداوند هیچ خدایی نیست) نفی شده است. من با او باشم یا با او نباشم او با حفظ و یاری خویش همراه ماست و این است معنای «مع کل شیء لا بمقارنة» (خداوند همراه هر شیء است نه با همنشینی و برابری).

و همچنین می‌گوییم: اگر مقصود شما از «مطلق»، وجودی است که به صورت «لا بشرط» اخذ شده است، پس او عین «مقید» و همراه آن است در حالی که «مقید» عین «مطلق» و همراه آن نیست. تعبیر کن!!! هر طور که می‌خواهی، با هر لطفی که غیریت و خالقیت و مخلوقیت با آن صحیح نیست.

خداوند ما و شما را از لغزش‌ها و از سخن گفتن در مواردی که ما را از تکلم درباره آنها بازداشته است حفظ فرماید. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (و خدا را آن گونه که شایسته اوست نشناختند) و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «عظمت خداوند سبحان را به میزان عقل

مانند یکی از پادشاهان فرمانروا، در قلمرو صنع و ایجاد سلطنت می‌کند. بلکه آنچه در توجیه رابطه لاهوت با این عالم می‌توان گفت این است که وجود نامتناهی حق عزّاسمه که علی‌الاطلاق به همه چیز محیط است، پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده، خود را نشان می‌دهد، بی آن که دامن کبریایی او با ماده و مکان و زمان آلوده گردد.

اشیاء با اختلاف فاحشی که در میان خود از جهت وجود دارند هر کدام به مثابه آینه‌ای هستند که به حسب صلاحیت ویژه خویش هستی پاك او را نشان می‌دهند. البته بدیهی است که هر محدودیتی که در این صورت پیش آید از ناحیه «مرآت» است نه «مرئی» و هر نقص که مشهود شود از «مَجلی» است نه از «متجلی»، از «مظهر» است نه از «ظاهر». البته روشن است که این نظریه حلول و اتحاد را در بردارد و نه انفصال و انزال را که هر دو مستلزم محدودیت و جسمیت می‌باشند. موجودات نه با خدا متحدند، و نه از خدا جدا. اگر نظریه حلول و اتحاد صحیح بود فرقی میان خدا و خلق نبود و در حقیقت خدایی در کار نبود و اگر نظریه انفصال درست بود يك بعد نامتناهی میان خدا و خلق پیدا می‌شد و باز به واسطه عروض محدودیت بر لاهوت و انقطاع حتمی رابطه، خدائی در کار نبود.»

حقیر می‌گوید: این عبارات و حکم‌های جزمی پیرامون این مسائل گفتنش و نوشتنش از هر کس و در هر مرتبه از علم باشد به نظر بسیار جرأت می‌خواهد و

خود ارزیابی مکن که هلاک خواهی شد». و همچنین فرمود: «توحید پروردگار و اعتقاد به یگانگی او این است که او را تصور نکنی» هر آنچه را که بفهمی، به آن پی ببری و از آن اطلاع حاصل کنی پس خداوند متعال غیراوست و هیچ نیرو و هیچ قدرتی نیست مگر به خدای بلند مرتبه با عظمت و از خداوند - پروردگار خویش - طلب آموزش می‌نمایم و به درگاهش توبه می‌کنم).

اظهار عجز از ورود در این تفصیل و حداکثر اکتفا به اشاره به جنبه‌های سلبی و تنزیهی اولی و به صواب و سلامت عقیده مقرون تراست.

این که می‌فرمایید: «نمی‌توان گفت خدای بزرگ چنین و چنان در یک جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده و عین یکی از ساخته‌های خود شده است و هم چنین نمی‌توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه‌ای از گوشه‌های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده...» البته نمی‌توان گفت، چنان که هم نمی‌توان گفت که او در تمام اجزاء جهان حلول دارد و در همه گوشه‌ها و جاها و مکان‌ها مکان گرفته است و همه جا، جا دارد هر چند مکان داشتن او در هر جا با مکان داشتن اشیاء دیگر در این مکان‌ها مانعة الجمع نباشد؛ زیرا این به هر حال با لامکانی منافات دارد. فرق این مکانی با مکانی‌های دیگر این می‌شود که این در همه جا مکان دارد و مکانی‌های دیگر در همان مکان جزئی خود مکان گرفته‌اند. و خلاصه عالم و مکان که مخلوق خود او است مکان او می‌شود و توالی فاسده این حرف معلوم و واضح است، و این حرف‌ها با قول به قَدَم عالم منطبق است.

و اگر او در همه و همه جا، به نحوی جا دارد، پیش از همه جا و مکان در کجا

جا داشته است؟ و مراد شما از عدم انعزال و انفصال چیست؟

این که می‌گویید: خداوند متعال احاطه وجودی و ذاتی بر ماسوی دارد که طبعاً احاطه علمی او را بی‌زمینه می‌سازد و مثل احاطه علمی نفس بر خودش می‌شود یعنی چه؟ این که در رابطه لاهوت با ناسوت تعبیر «تجلی و ظهور» را مناسب‌تر از تعبیرات قرآنی «خلق و جعل و تکوین» و امثال آنها می‌دانید آیا غیر از

این است که این تعبیرات-تعبیرات قرآنی- آن توحیدی را که می‌خواهید افاده نمی‌کند و غیریت خالق و مخلوق از آن استفاده می‌شود؟ همان معنایی که از بسم الله سوره فاتحه و جمله‌های این سوره و هزارها جمله و کلمات قرآنی و احادیث شریفه استفاده می‌شود که خالق غیر از مخلوق است. و خلاصه عالم، شئون و تطورات و ظلّ واقعی حق نیست، بلکه مخلوق او است.

ماسوی الله اگر «تجلی و ظهور» ذات حق است و خلق و جعل او به معنایی که از مثل این دو کلمه متبادر است نیست، یا عین متجلی و ظاهر است یا غیر او است. اگر عین او باشد که همان موج و بحر و آن سخنان پیش می‌آید، و اگر عین آن نیست آیا قائل به مجالی و مظاهر باشیم یا نباشیم؟

اگر قائل باشیم، و مجالی و مظاهر را اگر حقیقی بدانید مثل آن که از قرآن و حدیث، واقعیت آسمان و زمین و همه اشیاء استفاده می‌شود، آن توحیدی را که می‌خواهید اثبات نمی‌کند، فقط خلق و فعل و جعل الهی را ظهور و تجلی گفته‌اید که با معنای «لیس فی الدار غیره دیار» نزدیک می‌باشد ولی غیریت و انفصال ذاتی «ماسوی الله» با «الله» در جای خود باقی است و مجلی غیر از جلوه و تجلی است، هر چند در آن نیز معایب دیگر وجود دارد.

و اگر قائل به مجالی نباشیم و مجالی و مظاهر را اموری اعتباری و غیر واقعی بدانیم و به نفس تجلی و ظهور قائل باشیم که آن را مثل ظلّ و ذی الظلّ غیر متجلی بگوئیم و نسبت همه را به او، تعالی نسبت ظلّ به ذی الظلّ بگوئیم و همه ظلال و سایه‌ها را از شئون و لوازم او بدانیم که نه عین ذی الظلّ می‌باشند و نه از او

منفصل و منعزل هستند، اگر چه این معنی شاید اشکالاتش کمتر باشد از این که بگویند:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است^۱

یا بگویند: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»^۲ یا:

«از توای بی نقش با چندین صوّر»^۳

یا: «نسبت واجب به ممکن نسبت جبر است و حرف»

اما اشکال این کلام در نفس این ظهور و تجلی است که حتی مجلی و مظهري در بین نباشد، آیا همان است که از آن تعبیر به وجود منبسط می نمایند؟ و آیا همه ماسوی الله ظهور و تجلی ذاتند و فنا ندارند و این تطورات همه خیال است؟! و اگر نیست و متعدد است وجه این تطوّر و تعدّد شئون و تجلیات و شدت و ضعف آنها و اختلاف سایه ها چیست؟ و اصلاً با این مبانی اسماء حُسنی چگونه معنی پیدا می کند و ربّ و مربوب و مُحیی و مُمیت و این سازمانی

۱. گلشن راز: ۵۴.

۲. الفتوحات المکیة: ۴۵۹/۲. (پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را آشکار [و ایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است).

۳. مثنوی مولوی: ابتدای دفتر دوم/ ۸۰. مصرع دوم این شعر چنین است: هم مشبّه هم موحد خیره سر.

۴. مرکب.

۵. ابن عربی می گوید: کل ما نُدرکه فهو وجود الحق فی أعيان الممكنات ... فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی. فصوص الحکم: ۱۰۳، جامی نیز می گوید:

کل ما فی الکون وهم أو خیال أو عکوس فی مرایا أو ظلال

دیوان جامی (فاتحة الشباب) ۱/ ۵۵۱-۵۵۰ / غزل ۵۵۹.

که از آیات قرآن در ربط خلق به خالق و هزار مطلب دیگر که متبادر از ظواهر و نصوص شرع است چگونه تفسیر می‌شود؟! و اصلاً این که مقصد از توحید، نفی «غیر» و نفی تحقق مجعولات و مخلوقات و «ماسوی الله» و به گفته اینها محاط بودن وجود همه به وجود محیط خدا است، از کدام آیه و روایت استفاده شده است؟!

مضافاً بر این که این معنی که نسبت ممکنات به حق نظیر نسبت ظلّ به ذی الظلّ باشد نه فقط از مثل «خلق الله» و «خالق السماء والأرض» و جاعل و صانع و غیره استفاده نمی‌شود، بلکه برخلاف آن دلالت دارند، و ظاهر مثل «فلما تجلّی» یا «تجلّیت» فعل اختیاری تجلّی و حدوث تجلّی بمعنی اسم مصدری آن است. در صورتی که لازمه قول به شئون و تشبیه به ظلّ و ذی الظلّ استمرار و عدم انفصال و امتناع انفکاک است.

چرا انسان در این وادی‌ها- که عقل تمام ملائکه و بشر و انبیاء را اگر به یک نفر بدهند به عمق آن نمی‌رسد- وارد شود و از چراغ قرمزهایی که شرع گذاشته است کمیت اندیشه را بیرون براند؟! و از هدایت کتاب و سنت دست بردارد و خود را بی‌نیاز بداند و به این مقالات برخلاف محکّمات وحی ملتزم شود!

در این وادی مران زنهار زنهار که در اول قدم گردی گرفتار
شکار کس نشد عنقا به دوران چرا دام افکنی ای مرد نادان!

۱. گنج دانش یا صد پند. مرحوم آیه الله آخوند ملا محمد جواد صافی رحمته الله علیه.

خدا می‌داند که این راه‌ها راه مستقیم نیست و تفکر و اندیشه باید در آثار قدرت خدا جاری باشد و در ذات خدا و وجود خدا و احاطه ذاتی و وجودی او هر چه بگویند به جایی نمی‌رسند.^۱

به هر حال سؤالاتی برای انسان پیرامون این بیانات مطرح می‌شود که از آن جمله به چند سؤال آن - گر چه خالی از تکرار نیست - اشاره می‌کنیم.

۱. چه بزرگ است این کلام حقیقت نشان منسوب به مولی‌الموحدين امیرالمؤمنین علیه السلام: العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبية ثم أنشأ يقول:

كَيْفَ التَّنْفِيسُ لَيْسَ الْمَرْءُ يَعْرِفُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةُ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ
هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِئاً فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدِثُ النَّسَمِ

و قال أيضاً:

العَجْزُ عَن دَرِكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ وَالْبَحْثُ عَن سِرِّ ذَاتِ السِّرِّ إِشْرَاكٌ
وَ فِي سَرَائِرِ هِمَّاتِ الْوَرَى هَمَمٌ عَن ذَا الَّذِي عَجَزَتْ جِنٌّ وَأَمْلَاكٌ
يَهْدِي إِلَيْهِ الَّذِي مِنْهُ إِلَيْهِ هُدًى مُسْتَدْرِكاً وَ وَلِيُّ اللَّهِ مِدْرَاكٌ

تفصیل‌النشأتین و تحصيل السعادتین: ۱۲. (عقل برای به پا داشتن راه و رسم بندگی است نه برای پی بردن به خدایی و ربوبیت. آنگاه این ابیات را سرودند:

انسان کیفیت نفس و روح را درک نمی‌کند پس چگونه [می‌تواند] چگونه خداوند را در قدیم بودن و حادث نبودنش دریابد؟! او آن کسی است که آغازگرانه و نوآورانه اشیاء را آفرید پس چگونه انسانی که مخلوق و حادث است او را درک کند؟!]

و همچنین فرمود: ناتوانی از رسیدن به فهمیدن، فهمیدن است و بحث و جستجو از راز صاحب راز (خداوند) شرک ورزیدن است. در نهاد همت‌های خلائق، همت‌هایی از آن کسی است که جن و ملائکه از آن عاجز هستند. آن کس که هدایت به سوی او از اوست، به سمت خویش راهنمایی می‌کند در حالی که او را می‌یابند و دوست خداست که او را می‌یابد).

معنای احاطه حق تعالی

۱. مقصود از احاطه تاّمه لاهوت چیست؟

اگر احاطه علم و قدرت و تدبیر و قیومیت او و برپائی عالم امکان و تحقق و بقاء کلّ به او ورزّاقیت و غیره باشد عرضی نیست، کلام تام و فوق التمام است. ولی اگر احاطه ای مثل احاطه دریا و امواج و ظاهر و مظاهر و بلکه ظهورات یا ظهور می‌گویید که بالاخره شبه ولادتی برای مخلوقات - العیاذ بالله - تصور شود و به آن تعبیر از تجلّی و ظهور کنند، این معنائی است که از کتاب و سنت اگر نفی آن ثابت نباشد - که هست - اثبات آن ممکن نیست و اگر در قرآن کریم و احادیث کلمه تجلّی و ظهور به کار برده شده است تأویل آن به این معنی - مثل بسیاری از تأویلات اهل به اصطلاح عرفان و فلسفه که از آنها معروف شده - دور از اذهان و مردود عند العرف والوجدان است.

۲. البته رابطه خدا و به قول ایشان لاهوت با جهان به صورت حلول و اتّحاد نیست، اما این که به صورت انفصال نباشد چه معنی دارد؟ لابد وقتی به صورت انفصال نباشد به صورت اتّصال خواهد بود؟! البته عالم و ماسوی منفصل از او نیستند و به او، در وجود و بقا و همه شئون نیازمندند و او از آنها جدا نیست یعنی: همه تحت اراده و امر و تدبیر اویند و رشته اسماء حسنای او از آنها منقطع نیست، اما در عین حال او منفصل از همه و جدا از همه و غیر همه است و چیزی به او اتصال نداشته و نخواهد داشت. با همه معیت دارد ولی اتّصال ندارد.

تجلّی و ظهور اگر معنایش پاکتر از موج نسبت به دریا باشد به همان معنی نزدیک است، تجلّی را تمیز یا تعین ذات یا تعین امر مطلق یا معانی دیگری که از آن شده بگویند همین معنی یا نزدیک به آن است.

بالاخره نمی‌توان این را به شرع نسبت داد که رابطه او با مخلوقات رابطه ذی الشؤون با شؤون و متجلی با تجلی است و بالاخره آن را به نفس ذات نسبت داد و ظل و ذی الظل گفت و معنای «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱ را کنار گذاشت و این بحثهای تودرتوو بافندگی‌های دور و دراز را- با اختلاف مسالك و مشارب و تفسیر و معانی اصطلاحات شان که هر کدام گفته‌اند- عرفان گفت و عرفان اسلامی دانست و عرفاء آن را- همانطور که گفته شد: ثنوی و مجوسی و مسیحی و دیگران هم در آن واردند. عرفاء اسلام گفت.

۳. احاطه وجودی از کدام آیه و روایت استفاده می‌شود؟ به هرنحوه آن را معنی

کنید با عرفان اسلام و قرآن منطبق نمی‌شود.

البته خدا در يك جزئی از اجزاء جهان حلول ندارد ولی در کل جهان و اجزاء آن هم حلول و ظهور ندارد. نه در گوساله سامری- العیاذ بالله- حلول و تجلی و ظهور دارد و نه در اشیاء دیگر که فقط این باشد که به قول آن به اصطلاح عارف عتاب موسی به هارون این بود که سعه صدر نداشت و گوساله سامری را مجلی و مرآت حق و لوبه عنوان أحد المجالی والمرایا ندانست.^۲

۴. در این بیانات اصرار شده است که خدا در يك جزء از اجزاء عالم حلول نکرده و نمی‌توان گفت که در يك جزء از اجزاء جهان حلول کرده و محدود و محبوس شده است و عین یکی از ساخته‌های خود شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده است.

۱. سوره یاسین: آیه ۸۲.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، فص هارونی: ۱۰۹۶.

ما عرض می‌کنیم: همه آنچه را نسبت به یک جزء و یک فرد از ساخته‌ها گفته‌اید حق است، اما بیان کامل و نفی و سلب تام در اینجا این است که بگوییم: خدا در هیچ جزئی از اجزاء عالم حلول نکرده و محدود و محبوس نشده است و هویت واجبی او به هویت هیچ‌یک از ممکنات تبدیل نمی‌یابد و همانطور که در یک جزء عالم محبوس نیست در کل اجزاء عالم نیز محبوس نیست و همانگونه که یک فرد مثل گوساله سامری یا ملائکه یا بت مظهر و محبس و مجلای او نیست، کل عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیستند. همه ساخته‌های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتحاد است، نه معانی نزدیک به آن مثل تجلی و ظهور. همه خدائی صحیح نیست و اشکال بر سامری و مسیحی‌ها اشکال به حبس حق در یک شیء خاص یا سه شیء نیست، اشکال به اصل مطلب و حلول و اتحاد و معانی مشابه و نزدیک به آن است چه آن را در فردی منحصر و محبوس کنند یا همه را مظهر آن بدانند و «مسلمان گردانستی که بت چیست» بگویند.

این انفصال و انزالی که آن را نفی می‌کنند معنایش سلب و نفی اتصال است.^۱ و این که گفته شود: «اگر انفصال باشد بُعد نامتناهی میان او و خلق پیدا می‌شود» مگر برای او مکانی تصور می‌شود که با خلق، بُعد نامتناهی پیدا کند؟! بین خلق - که زمانی و مکانی است - چه مقارنه‌ای با او - که منزه از زمان و مکان است - وجود دارد که بُعد نامتناهی یا متناهی بین آنها فرض شود؟! این

۱. یعنی: سلب خدا و نفی اتصال او با خلق اوست چون در آن وقت عینیت خدا با خلق است و دوشیء نیست تا بحث از اتصال و انفصال مطرح شود.

اتصال و انفصال که شما می‌خواهید اولی را- مثلاً- از صفات ثبوتیه و دوّمی را از صفات سلبیه معرفی کنید هر دو از او- عزّاسمه- مسلوب است، و چه اصراری دارید که این اتصال را به عنوان تجلّی و ظهور و فیض منبسط و هریبانی که دارید برای او ثابت کنید و بیشتر از آنچه قرآن مجید و اخبار ائمه علیهم‌السلام ما را به آن دلالت فرموده حرف بزنید و جلوتر بروید و خود را در معرض خطا و اشتباه قرار دهید؟! ۵. این که می‌گویید نمی‌توان گفت: این ذات نامتناهی...

البته همین طور است. او، لامکان است و منزه از مکان و زمان، اما او در کل این جهان هم مکان نگرفته و محدود در این جهان نیست. و بالأخره در قول به تجلّی و ظهور، آیا متجلّی عین تجلّی یا غیر او است؟ اگر عین او باشد که بطلان آن واضح است و همان وحدت وجود باطل و کفرآمیز است. و اگر غیر او است پس باید بگویید این نامتناهی در کجا برای خودش جا باز کرده است؟

باز هم عرض می‌کنیم: بهترین است که در این مسائل ادعائی نکنیم و به عجز خود اعتراف کنیم، و «لَا أُحْصِي تَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»^۱ «وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»^۲ بگوییم و تمام کلام را «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ»^۳ بدانیم.

و با مثل سنائی غزنوی در این شعر هم کلام شویم:

۱. بحار الانوار: ۱۵۹/۹۰، ۲۲۸/۹۴.

۲. بحار الانوار: ۲۳/۶۸.

۳. بحار الانوار: ۲۹۳/۶۶.

داند اعمی که مادری دارد لیکن چونی به وهم درنارد^۱
 هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل^۲

یا مثل آن که گفت:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست و بسی موی شکافت
 اندر دل من هزار خورشید بتافت لیکن به کمال ذره‌ای راه نیافت^۳

۶- این که می‌گویید: این وجود نامتناهی که علی‌الاطلاق به همه چیز محیط است پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده خود را نشان می‌دهد بی آن که دامن کبریای او با ماده و مکان و زمان آلوده گردد...

یعنی همانطور که هزاران نوشته و خط و کتاب و کلمات کتاب و حروف کتاب، نویسنده خود را نشان می‌دهد و از همه، وجود نویسنده ظاهر و هویدا است و از تمام آیات و کلمات و حروف کتاب نویسنده را به چشم دل می‌بینیم تمام این عالم و کلمات و اجزاء آن که (لایحییها إلا الله) است او را نشان می‌دهند و او از همه ظاهر و آشکار است، این معنایی کامل و عالی و قابل درک و مضمون آیات و احادیث است.

و اگر می‌گویید: خدا را در اینها به یک رؤیت و شهودی مثل همان رؤیت اشیا در آینه یا لطیف‌تر از آن پیدا می‌کنیم، این را نمی‌فهمیم و مرآتی تصور نمی‌کنیم که بتواند ذات خدا را مثل ذات اشیا در آینه نشان دهد، و این پرسش برای مان پیش

۱. حدیقة الحقیقة: ۸۲.

۲. همان: ۶۳.

۳. رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر.

می‌آید که آیا پیش از این تجلی و ظهور در مرآت، مجلی و مرآت وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد پس وجود آنها پیش از تجلی و ظهور چگونه وجود یافته‌اند. و اگر ندارد و همه و هر چه است جلوه و تجلی و ظهور و اظهار و اضافه اشراقیه و فیض منبسط و از این اصطلاحات است پس این اختلاف رنگها از کجا پیدا شده؟ و اگر چنین است پس خود متجلی در اینها نیست و به قول شما برای خودش گوشه‌ای گرفته است.

و اگر تجلی و متجلی همه واحدند مشکل بیشتر می‌شود، و همه این اشکالات از این پیدا می‌شود که انسان بخواهد بر امری که از او پوشیده است آگاه شود و به عجز خود اعتراف نکند و فرمان «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ»^۱ را اطاعت ننماید و خلاصه از این بیانات و این که نمی‌توان گفت خدا در يك جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است... و هم چنین از این که می‌گویید: نمی‌توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در يك گوشه‌ای از گوشه‌های جهان آفرینش جائی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است چه می‌خواهید بگوئید؟ می‌خواهید بگوئید: در همه اجزاء جهان قرار گرفته و همانگونه که به بعض اهل به اصطلاح عرفان نسبت می‌دهند بگوئید: سامری اشتباهش در این بوده که خدا را العیاذ بالله محبوس در گوساله می‌شمرد و اگر او را در همه چیز و همه اشیا می‌دانست حرفی به او نبود و چون خدا در همه هست پس عبادت عجل و بت هم عبادت خدا است.^۲

۱. اصول کافی: ۹۲/۱-۹۵، باب النهی عن الکلام فی کیفیة.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری (فص هارونی): ۱۰۹۶-۱۱۰۶.

البته و یقیناً شما این را نمی‌گویید، اما این بیانات هم خیلی از این معنی دور نمی‌شود. این که کسی بگوید خدا بیرون از اشیا نیست و در همه است و از همه ظاهر است معنایش يك نوع اتحاد نیست؟

اصلاً چرا در ربط حادث به قدیم از خالقیت و مخلوقیت که اصطلاح رایج قرآن و حدیث است دست برداشتند و علیت و معلولیت گفتند و بعد هم این به اصطلاح اهل عرفان آمدند و ظهور و تجلی گفتند؟ چرا می‌گویند: او يك موجودی است که هیچ جا از وجود او غایب نیست و نمی‌شود که در يك جا باشد و هم باطن اشیا باشد و هم ظاهر اشیا باشد^۱ و جایی از او خالی باشد تا در شرح این گرفتار این همه اشکالات شوند و آن را حلول و اتحاد نگویند و در عین حال هم به تعریفی که گفته شد او را تعریف و توصیف نمایند و آن را ظهور و تجلی بگویند که اگر عین متجلی باشد که همه اوئی و همه خدائی می‌شود، و اگر غیر او باشد پس نمی‌توانند بگویند او بوجود در همه جا هست و ظاهر و باطن همه چیز است. اگر به همان اصطلاح خالق و مخلوق و احاطه علم و قدرت او بسنده کنید در این اشکالات و اشکالات بسیار دیگر واقع نمی‌شوید. بگذارید مردم راه اسلام و ایمان فطری خود را که قرآن و حدیث هم بر آن دلالت دارد برونند و بکار خود برسند، امت حضرت محمد صلی الله علیه وآله - و شیعه امیر المؤمنین علیه السلام - بمانند و فصوص و شروح آن را بگذارید برای همان متصوفه سنی، و کلام شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه و علامه و فاضل مقداد را مطرح کنید.

۱. و ظاهر و باطن را به معنای خود تفسیر کنند.

۷. اگر مقصدتان از احاطه و عدم انفصال و مطالبی که در اینجا شرح و بسط داده‌اید همان گفتار (بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها)^۱ باشد اگر مراد از حقیقت را تجلی واحد حق و فیض منبسط بدانید که کل اشیاء باشد و خصوص شیئی از آنها نباشد و آن را غیر متجلی بدانید این حرف که با وجدان و وجود حقایق متباینه در عالم امکان منافات دارد، ارتباط با ذات متجلی و احاطه وجودی او پیدا نمی‌کند.

و اگر مراد از حقیقت بسیطه حقیقت حقه و ذات اقدس الوهیت است که او کل الاشیاء باشد و او شیء خاصی از اشیاء نباشد که همه تعینات و تجلیات آن حقیقت می‌باشند، این مسئله‌ای است که از وقتی ابراز شده مورد ایراد اهل شرع و عقل گردیده است و سراز همان وحدت وجود باطل در می‌آورد و با آیات کثیره قرآن که همه دلالت دارند که دو حقیقت و دو تحقق غیر هم و متمایز از یکدیگر به تمام حقیقت وجود دارند، حقیقت الله و خالق و المنعوت بالنعوت الکیمالیه الذاتیه و من له الاسماء الحسنی، و حقیقت مخلوق آیه و پدیده و حادث - منافات دارد.

و اگر بگویید این توحید است چون مجالی و مرئی و آنچه از آن تعبیر به ماهیات امکانیه می‌شود همه باطل و لیس محض و عدم صرف می‌باشد و آنچه مرئی و محقق است در همه، وجود واحد حق است و هر چند از آنها مفاهیم مختلفه انتزاع گردد همه باطل و توهم است، جواب این است که: این معنی توحید اسلام و مایستفاد من القرآن و الاحادیث الشریفه و ضرورة الادیان نیست و با

بسیاری دیگر از مبانی اسلامی نیز سازگاری ندارد. و معنای این کلام این می‌شود که بسیط الحقیقه که کل اشیاء است شیئی از آن اشیا نیست اما شیئی از آن هم غیر آن حقیقت نیست. انسان و شجر و ملک و جنّ و سائر اصناف موجودات هر يك کل آن حقیقت نیستند ولی غیر از آن حقیقت هم نیستند مثل امواج دریا و دریا.

به این معانی و تعبیرات توحید و موحد و عابد و عبادت و معبود و مخلوق و خالق و خلق و رزق و مرزوق و رازق و جاعل و مجعول همه مفاهیم و معانی باطله و غیر حقیقیه می‌شود و همه شئون و تطوّرات و تجلیات و ظهورات او هستند و او عین و حقیقت اشیاء است و استدلال به آسمان و زمین و کوه و دریا و شمس و قمر و حجر و شجر و آیات آفاقی و انفسی که در آیات و احادیث است همه استدلال به اوهام و اعدام می‌شود حتی با ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۱ هم منافات دارد.^۲ اینها همه توالی باطله این عقیده به وحدت وجود است که خلاف وجدان و خلاف نصوص قرآن و حدیث است. مخاطب‌های قرآن بنا بر این در مثل ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^۳ همه معانی انتزاعیه غیر حقیقیه یا تجلی و ظهور می‌شود. مفسد این نوع برداشت عرفانی زیاد است و نسبت دادن آن به اسلام و کتاب و سنت، الحق تهمت و افتراء است.

در معنای تجلی

در پایان این مقال راجع به تجلی و ظهور هم توضیح می‌دهیم که این دو کلمه

۱. سوره توحید آیه ۵.

۲. که دلالت بر اثبات غیر و نفی کفو دارد.

۳. سوره کهف آیه ۱۱۰.

اگرچه در قرآن و حدیث آمده است مراد تجلی و ظهور ذات و وجود حق در اشیاء مثل دریا و امواج آن یا مواد عالم اجسام و صور آن نیست. ذات خدا در مجلی و مظهر نمی‌گنجد و چیزی که قابل این ظهور و تجلی باشد نیست، و اگر بگویند مجلی و مظهر وجودشان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از تجلی و ظهور چیزی نیست، این خلاف آیات و احادیث است. این تجلی، تجلی صانع به مصنوع و خالق به مخلوق است. نمایش و جلوه و ظهور قدرت و علم خداوند در عالم خلقت به خلقت این جهان پراز اسرار و نظامات حیرت‌انگیز است. مثل: تجلی علم خدا در قرآن، و در احکام و شرایع اسلام است. مراد از تجلی رب برای جبل نیز این گونه معانی است هر چند ما نتوانیم آن را تفسیر کنیم. نه این است که کوه مجلای ذات و وجود حق شده باشد بلکه مجلای قدرت او بر خلق انوار ساطعه‌ای است که چون مافوق تحمل و طاقت کوه بوده آن را متفرق و مندرک ساخت. جایی که در برابر این ظهور و تجلی کوه تاب مقاومت نداشته باشد و از هم پاشیده شود حال اشیاء و مظاهر ضعیف‌تر معلوم است. این تجلی مثل نزول قرآن و وحی است که می‌فرماید: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾^۱.

ممکن است گفته شود: والله هو العالم. از موارد استعمال استفاده می‌شود که: تجلی عنوان عام همه افعال الهیه نیست یعنی: هر تجلی اگرچه فعل الله است عنوان عام افعال الله نیست بلکه عنوان خاص بعض افعال خاصه الهیه است که دارای آثار خاصه‌ای، مثل اندکاک جبل یا کشف بعض حقایق است،

۱. سوره حشر، آیه ۲۱.

مثلاً جلوه خاص قدرت الهی که موجب اندکاک کوه می شود با جلوه خاص علم الهی مثل وحی و نزول قرآن که موجب خشوع و شکسته شدن جبل می شود تجلی است، و مثل وحی که موجب کشف حقایق بر نبی می شود یا الهاماتی که به ولی می شود تجلی است، اما به هر حال آنچه که متجلی می شود باید تجلی آن عقلاً و شرعاً ممکن باشد و مثل تجلی ذات حق که موجب کشف ذات باشد نباشد؛ زیرا عقلاً محال است و محاط محیط نمی گردد.

البته این بیان اگر تمام باشد بر حسب بیشتر موارد استعمالات است؛ زیرا ظاهر فرمایش حضرت مولی الموحدين عليه السلام «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ»^۱ تجلیات الهیه بمطلق خلق و آفرینش برای همه خلق و مخلوقات است.

راغب در مفردات می گوید: (اصل الجلو الكشف الظاهر) و می گوید: (التجلی قد يكون بالذات نحو: والنهار اذا تجلی، وقد يكون بالأمر والفعل نحو: فلما تجلی ربّه للجبل)^۲ بدیهی است تجلی ذاتی و بالذات از قسم تجلی نهار و تجلی آفتاب به ظهورش از افق نسبت به حق تعالی جایز نیست، زیرا انکشاف ذات او برای غیر و مکشوفیت او عند الغیر مستلزم محال و احاطه محاط بر محیط و مکشوف بر کاشف و متنهای برنامه تنهایی است و همانطور که راغب گفته: تجلی رب تنها به فعل و امر او و به تربیت او از اشیاء و به خلق اشیاء و به تمام کائنات و اوضاع و احوال و تغییرات و تغییراتی است که در آنها حادث می شود. به معجزات انبیاء به ارسال رسل و انزال کتب و اماته و احیاء و همه و همه که افعال الله هستند تجلی و

۱. نهج البلاغه: ۱۵۵/۱ خطبه ۱۰۸، بحار الانوار: ۲۴۰/۳۴.

۲. مفردات الفاظ القرآن: ۲۰۰.

ظهورش حاصل می‌شود، و چنان که کاتب در کتابش ظهور دارد و کتابش ظهور او است، ما سوی الله نیز- بمجموعه و بجزائه و کلماته و حروفه- همه ظهور حق و آیه و آیات حقند، و همانطور که کلام لفظی ظهور و تجلی وجود متکلم است کلمات الله نیز ظهور حق و تجلی او می‌باشند.

ممکن است بعضی بگویند: اهل به اصطلاح عرفان مدعی کشف و شهود و انکشاف ذات بر آنها هستند و مکاشفات شان دلیل بر وقوع تجلی ذات و انکشاف ذات حق بر آنها است.

جواب این است که انکشاف ذات حق و خالق بی چون و نامتناهی بر متناهی محال است و هر چه را منکشف و مکشوف و مشهود بدانند آن غیر حق است و همان حالی که از آن شهود و کشف تعبیر می‌کنید از کجا که همان حالات شیطانی و تسویلات نفسانی نباشد؟ و از کجا این حالات که بیشتر در حال رقص و سماع یا تماشای جمال اُمّار برایشان- مثل معتادین به مواد مخدره- پیدا می‌شود حال غیبت تام از او نباشد؟ چه اعتمادی بر این کشف‌ها و شهودها است؟ دلیل عدم واقعیت آنها همان اختلافاتی است که با هم در مکاشفات دارند و همان شطحیات و اعمال خلاف شرع و ارتکاب منهیات و محرمات است که از اینها ظاهر شده است.

و خلاصه اگر کشف و مکاشفه و شهود مفادش مورد تصدیق شرع نباشد حتماً باطل است و اگر باشد نیازی به کشف و مکاشفه اینها نیست. بطلان مکاشفات آنها از سخنان و اشعار و گفتارشان آشکار است.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

لطف الله صافی

بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک
به اصطلاح عرفانی با هدایت های الهی قرآنی

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی تطبیقی مسالك فلسفی و مسالك به اصطلاح عرفانی با هدایت‌های الهی قرآنی

در این مقاله می‌خواهیم - بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ وَ هِدَايَتِهِ - به طور مختصر این مسأله را بررسی نمائیم که نظر بعضی اهل فلسفه و به اصطلاح عرفان یعنی قائلین به أصالة الوجود در مسایل مربوط به وجود و موجود و حقیقت این دو مفهوم و به طور کلی بررسی این مسالك و آراء فلاسفه و کسانی که به عرفا نامیده شده‌اند با آنچه که از طریق وحی و رسالات انبیاء ﷺ خصوصاً قرآن مجید در این موضوع بیان شده است تا چه حد سازش و هماهنگی دارد و در نهایت هر دو به هم می‌رسند یا از هم فاصله دارند؟

بدیهی است با تأویل و تکلف و صرف نصوص از معانی و مفاهیمی که در آنها ظهور دارند همه افرادی که خود را از حکما و عرفا می‌دانند با اختلاف مشارب و آرائی که در اکثر مسایل دارند می‌توانند نظر خود و دعوت انبیاء را با هم تلفیق و توفیق دهند و اهل هر اصطلاح و مکتب فلسفی و به اصطلاح عرفانی می‌توانند نصوص را طبق مسلك و مذاق خود تفسیر و یا تأویل نمایند چنان که بسیاری این کار را کرده‌اند. شما می‌توانید برای این که به نمونه‌ای از تأویلات این قوم که بر

حسب ظاهر کلامشان آن را ثابت می‌دانند آگاه شوید، به همین «تفسیر نیشابوری»^۱ معروف رجوع نمائید و ببینید که در هر بخش از تفسیرش در پایان، زیر عنوان «التأویل» چگونه کلام خدا را بدون اتکاء به آیه یا روایتی به معانی بعیده‌ای که در ذهن احدی نمی‌آید تأویل می‌نماید.

مقصود ما از هماهنگی يك رأى و نظر با قرآن کریم اینگونه هماهنگ‌سازی‌ها و تأویلات بی‌اساس از پیش خود و مورد تخطئه عرف نیست، زیرا این روش هر کس را برای تأویل قرآن بر طبق نظر خود آزاد می‌سازد و اساس دریافت‌های مستقیم از دعوت انبیاء را بی‌اعتبار می‌نماید.

مقصود ما از تطبیق، تلاش برای هماهنگ نمودن دین با مشارب مختلف فلسفی و عرفانی نیست. مقصود بررسی هماهنگ بودن این مسالك با مسلك انبیا است که پیروان شرایع و ادیان بدون توجه و سابقه ذهن به مسالك دیگر آن را از متون وحی و نصوص شرع دریافت نموده باشند.

این بررسی باید بدون تأویل و پیش‌داوری - متکی به ظواهر عرفیه الفاظ دعوت انبیاء باشد که معتبر و صحیح آن، محکومات آیات قرآن مجید و احادیث شریفه است. به این روش که مسایل فلسفی و عرفانی را با دریافت‌های معتبر و عرف پسند که از ظواهر کتاب و حدیث داریم عرضه داشته و تطبیق و عدم تطبیق آن را دریافت نمائیم.

۱. تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» معروف به تفسیر نیشابوری، تألیف: نظام الدین حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری.

اما اگر هر کس بخواهد در مسایل فلسفی و مسائل به اصطلاح عرفانی با همه اختلافاتی که در آنها هست اجتهاد نماید و پس از آن که رأی و نظری را برگزید، نصوص کتاب و سنت را بر آن رأی شخصی خود تطبیق دهد، هدایت‌های انبیاء در مسایل الهی مُتَّبِع و مصدر نخواهد شد و آراء و مسالك گوناگون حکما و عرفا بر آنها حکومت خواهد یافت و نصوص شرایع از درجه اصالت و اعتبار ساقط شده و با خطر تحریف تمام هدایت‌های شرع مواجه خواهیم شد.

تمسك به دلائل سمعی در اصول دین

بدیهی است اسلام وحیی است که بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل شده است و مسلمان کسی است که به هدایت‌هائی که این دین پیشنهاد فرموده معتقد باشد، و اگر چه مبانی مسایل اصول دین منحصرأً بدلیل عقلی اثبات می‌گردد و اثبات آن به مجرد اخبار انبیاء مستلزم دور است؛ ولی چنان نیست که محدوده هدایت‌های شرعی و حوزه ارشادات قرآن مجید از بیان این دلیل و برهان خالی باشد و متضمن محکم‌ترین براهین عقلی نباشد و نیازی به مراجعه به منابع دیگر باشد. البته شرح و تفصیل و بیان دلائل قرآنی با تقریرات مختلف به حسب وسعت و ضیق دائره معلومات اشخاص تفاوت دارد و این تقریرات است که اگر ضعیف باشد باب اشکال بر آن را. که گاه اشکال بر اصل دلیل تلقی می‌شود. باز می‌نماید و اگر قوی و با منطق رسا و پخته و با توجه به همه نکات و ابعاد عرضه شود منکر منصف را به اعتراف و تصدیق و مکذّب را به سکوت و تسلیم و اداری می‌نماید که بهترین شاهد همان شرح و تفصیلاتی است که در مثل نهج البلاغه و احادیث شریفه مثل توحید مفضل و بسیاری از ادعیه از این دلائل قرآنی

فرموده‌اند. ولی بدیهی است که هر چه در قرآن مجید استدلال شده است استدلال بر وجود خدا به همان نعوت و صفاتی است که قرآن آنها را بیان نموده است.

در حکم به اسلام اشخاص نیز این جهت اعتقاد به خدا با همین صفات و نعوت و اسماء حسناى قرآنى معتبر است که طبعاً در شهادت به توحید و رسالت مندرج است. بنابراین خداشناسی و اثبات نعوت و صفات و اسماء برای خدا غیر از آنچه از قرآن و حدیث استفاده می‌شود از حوزه رسالات انبیاء و دعوت آنها خارج است و اگر کسی با بررسی آزاد و بدون راهنمایی انبیاء در تفصیل معرفه الله وارد تحقیق گردید و عقایدش با عقاید اسلامی در این موضوع مطابق نشد اگر از عقایدی باشد که شرط حکم به اسلام است نمی‌توان حکم به مسلمان بودن او نمود.

به هر حال ما هستیم و از يك سو مکتب انبیاء که بر حسب قرآن مجید همه در الهیات و معارف دیگر يك زبان و متحد سخن گفته‌اند و هیچگونه اختلافی در دعوت و بینش و جهان بینی آنها نیست.

خطر تحصیل فلسفه و عرفان مصطلح

و از يك سو هم مسلك یا مسالك فلسفی و به اصطلاح عرفانی مختلف و بسیار متشکلت که در ورود در آنها و غور در آنها هیچگونه تضمینی از انحراف عقیدتی وجود ندارد و هیچگونه اعتمادی به صحت آنها برای دیگران که در این مسالك غور ندارند پیدا نخواهد شد؛ و قول هیچ يك از آنها را در همه مطالب بطور مطلق نمی‌توان مصیب و مطابق واقع شمرد.

فلسفه و عرفان و کشف، ممکن است از همه جا سر بیرون بیاورد.^۱ نمی‌توان فردی را که به فلسفه مشغول شده از این که در پایان تلاش و کاوش هایش به الحاد نرسد مصون دانست. نمی‌توان او را از انحراف از مسایل و معارف اسلام در رشته‌های مختلف که در فلسفه به طور آزاد بررسی می‌شود برکنار

۱. در اینجا به طور نمونه از سخنان این قشر به اصطلاح اهل عرفان و فلسفه بعضی سخنان یا تفسیرهایی را که از قرآن مجید دارند یادآور می‌شویم. ابن عربی در فصوص الحکم در «فَصُّ حِکْمَةِ فَرْدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ» می‌گوید:

فَشْهُودُ الْحَقِّ فِي التَّسَاءِ أَعْظَمُ الشُّهُودِ وَأَكْمَلُهُ وَأَعْظَمُ الْوُصَلَةِ الْبِكَاحِ. و می‌گوید: فَشْهُودُهُ (أَيَ الرَّجُلِ) لِلْحَقِّ فِي الْمَرَاةِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ لِأَنَّهُ يُشَاهِدُ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَاعِلٌ وَمُنْفَعَلٌ. و می‌گوید: فَلَوْ عَلِمَهَا (يَعْنِي عِلْمَ التَّائِكِ رُوحَ الْمَسْأَلَةِ) لَعَلِمَ بِمَنْ التَّدَّ وَمَنْ التَّدَّ. (فصوص الحکم: ۲۱۷/۱ و ۲۱۹) (پس شهود خداوند در وجود زنان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مشاهده‌هاست و بزرگ‌ترین وصلت‌ها نکاح است. پس مشاهده کردن مرد حق تعالی را از وجود زن تمام‌تر و کامل‌تر است. زیرا او حق تعالی را از آن حیث که هم فاعل است و هم منفعل مشاهده می‌کند. پس اگر مرد روح مسأله را می‌دانست می‌فهمید که از چه کسی لذت می‌برد و چه کسی است که لذت می‌برد!!). و در «فَصُّ حِکْمَةِ أَحَدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هُودِيَّةٍ» می‌گوید: فَهَوَّ عَيْنُ الْوُجُودِ فَهَوَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ بِذَاتِهِ وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُ شَيْءٍ، فَحِفْظُهُ تَعَالَى لِلْأَشْيَاءِ كُلِّهَا حِفْظُهُ لِصُورَتِهِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ عَلَى غَيْرِ صُورَتِهِ وَلَا يَصِحُّ إِلَّا هَذَا؛ فَهَوَّ الشَّاهِدُ مِنَ الشَّاهِدِ وَالْمَشْهُودُ مِنَ الْمَشْهُودِ. (فصوص الحکم: ۱۱۱/۱) (پس او [حق تعالی] عین وجود است و او به ذات خویش محافظ و نگهدار هر چیزی است و حفظ هیچ چیز بر او دشوار نیست. زیرا اینکه خداوند همه اشیاء را حفظ می‌کند از این روست که او صورت و حقیقت خودش را حفظ می‌کند که مبادا چیزی بر غیر صورت حق تعالی باشد و غیر از این صحیح نیست. پس اوست که شاهد از شاهد و مشهود از مشهود است). و عبد الغنی نابلسی در شرحش می‌گوید: فَهَوَّ كُلُّ الْأَرْوَاحِ وَهُوَ كُلُّ النَّفُوسِ وَهُوَ كُلُّ الْأَجْسَامِ وَهُوَ كُلُّ الْأَحْوَالِ وَالْمَعَانِي وَهُوَ الْمُنَزَّهُ عَنِ جَمِيعِ ذَلِكَ أَيْضًا إِذْ لَا وُجُودَ إِلَّا وُجُودُهُ. (جواهر النصوص فی شرح الفصوص: ۴۲۴/۱) (پس حق تعالی تمامی ارواح و نفوس و اجسام و احوال و معانی است در

شمرد. این همه فلاسفه‌ای که به الحاد گرائیده‌اند یا قائل به وحدت وجود به همان معناهایی که مخالف ضرورت ادیان است و به آن اشاره شد و عقائد باطله

حالی که او از تمامی اینها نیز منزّه و مبراست. زیرا که وجودی جز وجود او نیست).

و در «فُصْح حِكْمَةٍ قُدُوسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ اِدْرِيسِيَّةٍ» می‌گوید: وَمِنْ اَسْمَائِهِ الْحُسْنَى الْعَلِيُّ، عَلِيٌّ مَنْ؟ وَمَا تَمَّ إِلَّا هُوَ. (فصوص الحکم: ۷۶/۱) (یکی از اسماء حسناى خداوند علی است. علی بر کیست؟! و آنجا جز او چیست!؟)

و در «فُصْح حِكْمَةٍ اَحَدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هُوْدِيَّةٍ» می‌گوید:

فِي كَيْبِرٍ وَصَفٍ غَيْرِ عَيْنِهِ وَجَهْلٍ بِأُمُورٍ وَعَلِيمٍ
وَلِهَذَا وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ حَقِيرٍ وَعَظِيمٍ

(فصوص الحکم: ۱۰۶/۱) (در بزرگ و کوچک و جاهل به امور و عالم و دانا عین اوست و از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فرا گرفت).

و در فُصْح «حِكْمَةٍ اِحْسَانِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ لُقْمَانِيَّةٍ» ظلم را در آیه کریمه: ﴿اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (سوره لقمان: ۱۳) تفسیر به جهل نموده به این تعلیل: (فَائَهُ (أَيُّ الْمُشْرِكِ) لَا يُشْرِكُ مَعَهُ إِلَّا عَيْنُهُ وهذا غايَةُ الْجَهْلِ) همانا مشرک چیزی را با خدا شریک نمی‌کند مگر اینکه آن چیز خود خداست و این نهایت جهل و نادانی است) در این کلمه خوب دقت کنید. (فصوص الحکم: ۱۹۰/۱)

و از نمونه‌هایی که از تحریفات این طائفه نقل شده یکی این است که در آیه شریفه: ﴿رُؤْسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ...﴾ (سوره انعام: ۱۲۴) می‌گویند: کلمه «رُؤْسُل» مبتدا است و «اللَّهُ» دوم خبر است. (فصوص الحکم: ۱۴/۱) و دیگر این که قضاء در آیه کریمه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (سوره اسراء: ۲۳) قضاء تکوینی است و کسی غیر از خدا را عبادت نمی‌کند و هر عابدی او را می‌پرستد. (فصوص الحکم: ۷۲/۱)

و در فصوص در «فُصْح حِكْمَةٍ نَبَوِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ عَيْسَوِيَّةٍ» می‌گوید: قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (سوره مائده: ۱۷ و ۷۲) فَجَمَعُوا بَيْنَ الْخَطَايَا وَالْكَفْرِ فِي تَمَامِ الْكَلَامِ

كُلِّهِ لِأَنَّهُ لَا يَقُولُهُمْ هُوَ اللَّهُ وَلَا يَقُولُهُمْ هُوَ ابْنُ مَرْيَمَ. (فصوص الحکم: ۱۴۱/۱) (خداوند تعالی فرمود: «به راستی کافر شدند آنان که گفتند: خداوند همان مسیح و پسر مریم است» پس آنها بین خطا و کفر در یک کل گفتارشان جمع کردند، نه تنها به گفتارشان که گفتند «او خداست» و نه فقط به کلامشان که گفتند: «او پسر مریم است»).

و شارح کاشانی می‌گوید: لِأَنَّهُمْ لَمْ يَكْفُرُوا بِحَمَلِ هُوَ عَلَى اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ هُوَ لَا يَحْمِلُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُوا هُوَ اللَّهُ لِأَنَّهُ اللَّهُ وَلَا يَقُولُهُمْ ابْنُ مَرْيَمَ لِأَنَّهُ ابْنُ مَرْيَمَ بَلْ يَحْضُرُ الْحَقِّ فِي هُوِيَّةِ الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ وَتَوَهُّبِهِمْ حُلُولَهُ فِيهِ وَاللَّهُ لَيْسَ بِمَحْضُورٍ فِي شَيْءٍ بَلْ هُوَ الْمَسِيحُ وَهُوَ الْعَالَمُ كُلُّهُ. (شرح فصوص الحکم کاشانی: ۲۱۴) (زیرا آنها به علت حمل «او» بر خدا کافر نشدند. چرا که خدا «او» است و نه به خاطر حمل «خدا» بر او که گفتند «او خداست» زیرا او خداست؛ و نه به جهت این کلامشان که گفتند «پسر مریم» زیرا که او پسر مریم است. بلکه [کفر آنها] به خاطر منحصر کردن خداوند در وجود مسیح پسر مریم است و اینکه گمان کردند خدا در او حلول کرده است در حالی که خدا در هیچ چیز منحصر و محصور نیست بلکه او مسیح است در حالی که او همه عالم است).

یکی از معاصرین در شرح گونه‌ای که از حدیث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار: ۳۲/۲) نگاشته و به زعم خود وجوهی را در شرح آن تا ۹۲ وجه رسانده است (هزار و یک کلمه: ۲۱۶/۳) وجه نود و دوم را به این عبارات بیان کرده است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّ حَقِيقَتَهُ هِيَ حَقِيقَةُ الْحَقِّ وَهِيَ الَّتِي تَفَضَّلَتْ وَظَهَرَتْ بِصُورِ الْمَوْجُودَاتِ بِحَسَبِ مَرَاتِبِهَا وَظُهُورَاتِهَا فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (کسی که خود را بشناسد به اینکه حقیقت او همان حقیقت حق تعالی است که گسترده شده است و به صورت موجودات - به حسب مراتب و ظهورات آنها - ظاهر و آشکار شده است حقیقتاً پروردگار خویش را شناخته است.) سپس می‌گوید:

وَالْتَحْقِيقُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هُوَ مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ فِي الْفَصِّ الشَّعْبِيِّ بِقَوْلِهِ: وَصَاحِبُ التَّحْقِيقِ يَرَى الْكَثْرَةَ فِي الْوَاحِدِ كَمَا يَعْلَمُ أَنَّ مَدْلُولَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ - وَإِنْ اِخْتَلَفَتْ حَقَائِقُهَا وَكَثُرَتْ - أَنَّهَا عَيْنٌ وَاحِدَةٌ فَهَذِهِ كَثْرَةٌ مَعْقُولَةٌ فِي وَاحِدِ الْعَيْنِ فَيَكُونُ فِي التَّجَلِّيِّ كَثْرَةٌ مَشْهُودَةٌ فِي عَيْنٍ وَاحِدَةٍ كَمَا أَنَّ الْهَيُولَى تُؤْخَذُ فِي حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ وَهِيَ مَعَ كَثْرَةِ الصُّورِ وَاجْتِنَابِهَا تَرْجِعُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى جَوْهَرٍ وَاحِدٍ وَهُوَ هَيُولَاها، فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ فَإِنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ خَلَقَهُ، بَلْ

هُوَ عَيْنُ حَقِيقَتِهِ وَهُوَ يَتِيهِ وَلِهَذَا مَا عَثَرَ أَحَدٌ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالْعُلَمَاءِ عَلَى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَحَقِيقَتِهَا إِلَّا الْإِلَهِيُّونَ مِنَ الرُّسُلِ وَالْأَكَابِرِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ، وَأَمَّا أَصْحَابُ النَّظَرِ وَأَرْبَابُ الْفِكْرِ مِنَ الْقَدَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ فِي كَلَامِهِمْ فِي النَّفْسِ وَمَاهِيَّتِهَا فَمَا مِنْهُمْ مَنْ عَثَرَ عَلَى حَقِيقَتِهَا وَلَا يُعْطِيهَا النَّظَرَ الْفِكْرِيُّ أَبَدًا، فَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ بِهَا مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ الْفِكْرِيِّ فَقَدْ اسْتَسَمَّنَ ذَا وَرَمٍ، وَنَفَخَ فِي غَيْرِ صَبْرٍ. (فصوص الحکم: ۱/۱۲۴) (و تحقیق مطلب در این وجه همانی است که شیخ اکبر (محمی الدین) در فص شععی گفته است: صاحب تحقیق کثرت را در واحد می بیند، چنانکه می داند مدلول اسماء الهیه - اگرچه حقائق آنها مختلف و متعدد است - عین یک چیز و واحد است. پس این کثرت و تعددی است معقول که در چیزی است که ذات آن واحد و بسیط است. پس در تجلی و ظهور کثرت و تعددی مشاهده می شود که در ذات واحد و بسیط است؛ همانطور که هیولی در تعریف هر صورتی می آید و آن با کثرت و اختلافی که صورتها دارند در حقیقت به یک جوهر واحد که هیولای آنهاست بازگشت می کند. پس کسی که نفس خویش را اینگونه بشناسد قطعاً پروردگار خویش را شناخته است، چرا که او انسان را بر صورت خویش آفریده است. بلکه او همان حقیقت و هویت حق تعالی است. لذا هیچ یک از فلاسفه و دانشمندان - غیر از فرستادگان الهی و بزرگان از صوفیه - بر معرفت نفس و حقیقت آن دست نیافتند. اما صاحبان فکر و نظر از پیشینیان و آنها که در کلامشان پیرامون نفس و ماهیت آن سخن گفته اند هیچ یک از آنها بر حقیقت نفس اطلاع نیافته اند و هیچ گاه نظر فکری این معرفت و شناخت را عطا نمی کند. پس هر کس علم به حقیقت نفس را از راه نظر فکری جو یا شود حقیقتاً مانند آن است که چیز ورم کرده را چاق و فربه انگارد و در غیر آنچه آتش به آن افروخته می شود بدمد).
و هم از کلمات صاحب فتوحات است: فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا. (فتوحات مکیه ۴۵۹/۲) (پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را آشکار کرد (آفرید) در حالی که خود، عین آنها است).

و هم در فصّ هودی می گوید:

وَمَا خَلَقَ تَرَاهُ الْعَيْدِ مِنْ إِلَّا عَيْنُهُ حَقٌّ.

(فصوص الحکم: ۱/۱۰۷) (و خلقی که چشم آن را مشاهده می کند نیست مگر اینکه ذات او، حق متعال است).

و قیصری در شرح آن گفته است: أَيْ لَيْسَ كُلُّ خَلْقٍ فِي الْوُجُودِ تُشَاهِدُهُ الْعَيْنُ إِلَّا عَيْنُهُ وَذَاتُهُ عَيْنُ الْحَقِّ الظَّاهِرِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ فَالْحَقُّ هُوَ الْمَشْهُودُ وَالْخَلْقُ مَوْهُومٌ. لِذَلِكَ يُسَمَّى بِهِ؛ فَإِنَّ الْخَلْقَ فِي اللَّعْنَةِ الْإِفْكَ وَالْتَّقْدِيرِ. (شرح فصوص الحکم قیصری: ۷۱۵) (یعنی هر مخلوقی که چشم آن را در عالم هستی مشاهده می‌کند چیزی نیست مگر این‌که ذات او عین حق تعالی است که در آن صورت‌ها آشکار شده است. پس «حق تعالی» آن چیزی است که مشاهده می‌شود و مخلوقات امری موهوم هستند و بدین جهت است که به «مخلوق» نامیده شده‌اند زیرا «خلق» در لغت به معنی دروغ و تعیین اندازه است).

از این گونه کلمات بسیار دارند؛ و مخفی نماند که آنچه از آن به حکمت متعالیه تعبیر می‌کنند مضمون همین وحدت وجود است. در اسفار به همین مطلب مکرر تصریح شده و مذهب ابن عربی را تصدیق کرده است. (اسفار: ۲/۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۳۴ و ۳۳۹، ۳۴۲).

وبالجملة از این مقوله در کلمات به اصطلاح عرفا و حکمائی که فلسفه را با این عرفان ابن عربی تلفیق کرده‌اند به صورت نظم و نثر بسیار است و بعضی نوشته‌ها و کتابهایشان تقریباً پراز این مقوله است چنانکه اشعار شعرايشان نیز همین معانی را تلویحاً در زیر پرده اصطلاحات یا با صراحت تکرار کرده‌اند که از نقل نمونه‌های بیشتر به ملاحظه طولانی نشدن کلام خودداری می‌نمائیم.

فقط يك نمونه دیگر را برای روشن شدن خطر توغّل در فلسفه و این که تا کجا و حریم ایمان و عقیده چه شخصیت‌های بزرگی را زیر سؤال برده است بیان می‌کنیم؛ و این نکته را هم یادآور می‌شویم که فلسفه تا قبل از این که با عرفان مصطلح آمیخته شود سیر خود را داشت و تلاشی برای این که نتیجه بحثها را با نبوّات انبیاء موافق نشان دهند یا این که نبوّات را با آن توجیه و تطبیق و تأویل کنند کمتر بود. از این جهت مثل فارابی و بسیاری دیگر، موارد لغزش شان مشخص بود و بسا که خودشان هم می‌دانستند که بعضی کلمات و آرای آنها با وحی مطابق در نمی‌آید؛ ولی در دوره‌های اخیر افرادی فیلسوف‌نما که به عرفان هم گرایش یافتند از این دو معجونی ساختند و با زبانی که با زبان به اصطلاح عرفان شبیه‌تر بود آن را عرضه کردند. مطالبی را که با زبان قرآن و سنت سازگار نبود وارد ادبیات و شعرو عرفان واقعی قرآنی کردند که باید بگوئیم حتی مثل این شعر:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو
 با زبان قرآن و حدیث - که از این همه اشیاء و آیات بی شمار زمین و آسمان و کوه و دریا و ماه و ستارگان و آفتاب و سنگ و درخت و انسان و ملائکه و جن و حیوان و... نام می برد، و درستی و تحقق همه را تصدیق می کند - سازگار نیست. آیا می شود این همه خطاب های قرآنی را بی مخاطب دانست؟ و این دعاها و کَلِّ حالاتی را که از انسان و سائر مخلوقات در قرآن و حدیث بیان شده و وجود پیغمبران و امامان همه را بی حقیقت و مجاز شمرده و تحقق حقیقی همه را مختص به يك حقیقت دانست و فرق بین مخلوق و خالق و مصنوع و صانع و داعی و مدعو و ظاهر و مظهر و... را اعتباری و موهوم و غیر واقعی گرفت؟
 اما نمونه ای را که یادآور می شویم از این قرار است:

مرحوم عالم جلیل آخوند ملا اسماعیل خاجوئی (متوفی ۱۱۷۲ق) - که خود نیز به شهادت بعضی تألیفاتش باید از حکماء شمرده شود و اگر از آنها شمرده نشود از بزرگانی است که از مشارب و مسالك آنها اطلاع کافی داشته است - در رساله ای که در تفسیر آیه کریمه: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سوره هود: ۷) نوشته است (الرسائل الاعتقادية: ۵۰۰/۲) پس از روایت حدیثی از داود رقی - دایر بر سؤال او از تفسیر این آیه - از یکی از بزرگان معقول و حکماء نامدار که ما به احترام تبخراو در علوم اسلامی نام شریف او را نمی بریم نقل می کند که گفته است:

«در موارد بسیار در قرآن کریم و احادیث شریفه اسم آب (ماء) بر علم و بر عقل قدسی که حامل علم است و اسم زمین بر نفس مجرد که به جوهر خود قابلیت علوم و معارف را داراست اطلاق شده است که از آن جمله است - بنا بر آنچه غیر واحدی از ائمه تفسیر تقریر کرده اند - این آیه کریمه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (سوره حج: ۵) (و زمین را فسرده و خاموش بینی و چون آب بر آن فرو باریم بجنبید و بردمد و از هر نوعی گیاه دل انگیز برویاند.) هم چنین آب در فرمایش امام علیه السلام در این حدیث تعبیری است از جوهر عقل حامل نور از انوار علمیه قدسیه.

سپس خاجوئی از بعضی متأخرین از صاحب این نظر که ظاهراً مقصودش علامه مجلسی علیه السلام است نقل می کند که فرموده است: این تأویلات جرأت است بر کسی که از او صادر

شده است. پس از آن خاجوئی می‌فرماید: هر کس به وجود عقل مجرد ذاتاً و فعلاً قائل باشد به قَدَم عقل قائل شده است، و قول به قَدَم عقل مستلزم قول به قَدَم عالم است و قائل به قَدَم چیزی سواى خدا- اگرچه امامی و شیعه اثنا عشری باشد- به اجماع مسلمین کافراست، و بعد استشهد به کلام علامه حلی و علامه مجلسی قدس سرهما می‌نماید که به کفر قائل به این قول تصریح نموده‌اند، و به مرحوم مجلسی ایراد می‌کند که تعبیرش در اینجا که این تاویل جرأت است و به کفر قائل آن اشاره نکرده است یا از جهت غفلت و عدم توجه بوده یا مراعات... را کرده است در حالی که در این موارد جای مراعات نیست (وَالْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ).

بعد از این در مقام ردّ این گفته برآمده و می‌گوید: به فرض آن که اسم «ارض» در آیه بر نفس مجرد و ماء بر علم اطلاق شده باشد لازم نمی‌شود که بر عقل قدیم اطلاق شده باشد که ایشان (شاید مقصودش علماء امامیه باشد) آن را انکار می‌نمایند و قائل به آن را تکفیر می‌کنند.

سپس می‌گوید: در تفاسیر مشهوره متداوله مثل تفسیر زمخشری و بیضاوی و مجمع البیان و امثال آنها عین و اثری از آن نیست و تعجب از این است که با وجود این، ادعا می‌کند کثرت چیزی را که هرگز واقع نشده است یعنی تفسیری که ذکر شد.

باز هم تعقیب می‌کند که این تفسیر به رأی است و او به هیچ آیه و روایتی یا قول کسی که مورد اعتماد باشد در تأیید این تفسیر استشهد نکرده است و غریب است که شخص لفظ را برخلاف ظاهرش و مخالف با اجماع و اخبار ائمه علیهم‌السلام بدون شاهدهی از کتاب و سنت یا دلیل قاطع عقلی حمل نماید.

بعد از این راجع به ضعف ادله وجود عقل به معنائی که او می‌گوید سخن را ادامه داده و بر این بزرگ می‌تازد و کلام و تفسیر او را به شدت انکار می‌کند که احدی از مفسرین در آیه و نه احدی از محدثین در روایت آن را نگفته است، و سخن را به اینجا می‌رساند که می‌گوید: به مثل این تاویل قبیح مُنْكَرَ صَلٍّ وَأَصْلٌ مِّنْ أَصْلٍ، و می‌گوید: این غلط او در تاویل و ادعاء چیزی که اصلی ندارد و حمل کلام بر آنچه محتمل نیست همه در جنب اعتقاد او اگر بر آن مرده باشد و از آن رجوع نکرده باشد آسان است. سپس در مقام بیان عذر او بر می‌آید که ظاهراً این است که این معنی به خاطر او خطور کرده و بدون توجه به مفاسدی که لازم آن است آن را نوشته است یا این که از جهت شدت میل و محبت به بافته‌های این و آن، وَحُبُّ الشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ، بوده است (که به

هر حال این عقیده آن مرد بزرگ نیست).

و در پایان می‌گوید امیدواریم از خداوند کریم که او را قبل از مشاهده دار آخرت به بازگشت از این عقیده سخیف مخالف اجماع و اخبار و مستلزم کفرهدایت فرموده باشد، «پایان سخنان خاجوئی»

اما ما هرگز پیرامون حسن اعتقاد این مرد بزرگ ابداء شبهه‌ای نمی‌کنیم و نوشته‌ها و تألیفات دیگری را که در رشته‌های دیگر دارد قرینه بر این می‌دانیم که در مسایل فلسفی اگر هم در جایی اظهار نظری خلاف نصوص قرآنی و احادیث شریفه کرده باشد بناءً علی اُصولِ الفَلَسَفَةِ بوده که کلام را مانند آنها و مثل یکی از بزرگترین اساتذہ فلسفه جاری کرده باشد که الحق جایگاه او بسیار رفیع و کم نظیر است و این اشتغال طولانی و عمیق او به فلسفه جهت ردّ شبهاتی بوده که در آن عصر به واسطه شیوع فلسفه مطرح بوده است. و هرگز عقاید مثل او را از این اظهار نظرها نمی‌توان استنباط کرد و به طور جزم و یقین به او نسبت داد. ما برای او طلب رحمت و مغفرت می‌کنیم و امیدواریم خدمات او به علوم اسلامی مشکور و مأجور باشد.

ما خود را در علم و اطلاع در حدّ خاجوئی نمی‌دانیم که با مثل چنان بزرگی مباحثه نمائیم. اما هر چه هست جریان همین است؛ و حدّ اقل از این سرگذشت استفاده می‌شود که این گروه در تطبیق آیات و احادیث برمسالك و مشارب خود هر چند مخالف نصوص باشد اقدام می‌نمایند، و الاّ آیه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً...﴾ ظاهر الدلالة است و به چیزی که دلالت ندارد همین چیزی است که ایشان فرموده است.

لازم به تذکر است که در کلمات دیگران مثل صاحب اسفار و غیر او از این تأویلهای و تفسیرها بسیار دیده می‌شود، و اما کتاب‌های عرفاء صوفیه از این مطالب در آنها به قدری زیاد است که هرگز با مذاق شرع و عرفی که در استکشاف مراد از کلام هر متکلم معتبر است موافقت ندارد. و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل، عَصَمْنَا اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْهَفَوَاتِ وَالرَّذَلَاتِ.

دیگر مثل انکار معاد جسمانی^۱ شدند مگر از اول می خواستند ملحد یا منحرف شوند؟ یا آنها که منکر معاد و عالم پس از مرگ و بهشت و جهنم^۲ شده اند مگر می خواستند به انکار این امور برسند؟ یا آن فیلسوف و عارف مشهوری که قول به تجسم را اختیار کرد و از آن تعبیر به «جسم الهی» نمود^۳ و دیگران از آنها که به انحرافات افتادند از اول می خواستند در این انحرافات واقع شوند؟ باید این نظر را تأیید نمود که تا شخص بر اساس روش متعارف و مستقیم متخذ از کتاب و سنت و علم کلامی که بر پایه برداشت های عرفی از کتاب و سنت تدوین شده باشد عقاید خود را محکم و تصحیح نکرده باشد نباید - حتی اگر به بهانه آماده شدن جهت دفع بعضی شبهات باشد- به فلسفه اشتغال ورزد؛

۱. به عنوان نمونه این عبارات را ملاحظه نمایید:

«فبعد حشر النفوس وتعلقها بأجساد اخرى غير هذه الاجساد ليس لاحد ان يقول ان هذا البدن المحشور غير البدن الذي مات». (الشواهد الربوبية: ۲۶۷، در مفاتیح الغیب در ادامه می گوید: و ليس له ايضا ان يقول هذا بعينه ذاك (ص ۵۹۹)

«فان قلت: النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخرى لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له. قلنا: نعم، ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته». (اسفار: ۳۱/۹، المبدأ والمعاد: ۳۳۷)

«قد علم ان هذا البدن محشور في القيامة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن» (العرشية: ۲۵۰)

۲. به این عبارات بنگرید: «ان كل ما يشاهده الانسان في الآخرة ويراه من انواع النعيم من الحور و القصور و الجنات و الاشجار و الانهار و اضداد هذه من انواع العذاب التي في النار ليست بامور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها ... فليس لاحد ان يسأل عن مكانها و وضعها» (العرشية: ۲۵۰).

۳. شرح اصول کافی ملاصدرا: ۲۰۷/۳.

زیرا خطر گمراهی به هیچ وجه در آن منتفی نیست، و به این ملاحظه بود که بعضی فلاسفه متقی از بیم این که موجب گمراهی اشخاص شوند حضور در مجلس درس خود را به همه اجازه نمی‌دادند؛ چنان که به همین جهت بود که زعماء حوزه‌های علمیه عمومی شدن حضور طلاب در دروس فلسفه و تدریس آن را به طور آزاد- تا چه رسد مثل زمان ما که جزء برنامه دروس حوزوی قرار گرفته- خطرناک می‌دانستند.

به هر حال مسلک انبیاء را که مستند به عالم غیب و وحی است باید از همان وحیی که بر آنها نازل شده و از گفتار و ارشادات خودشان فراگرفت.

حکما و عرفا در بیشتر مسایل الهی که سخن گفته‌اند حرفی که بتوان به همه آنها نسبت داد کمتریافت می‌شود و حتی جهان بینی آنها مختلف و در دو قطب متضاد قرار دارد و در هر قطبی نیز در رشته‌های گوناگون همین وضع تضادگونه جریان دارد. راهی که برای همه قابل اعتماد و پیروی و باوربخش باشد نشان نداده‌اند و این انبیاء بوده‌اند که همواره پرچم دار ایمان و هدایت جامعه به سوی عالم غیب و «أَدْلَاءِ إِلَى اللَّهِ» بوده‌اند. قرآن کریم فقط مسلک و دعوت آنها را تأیید می‌کند و از حضرت آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی . صلوات الله وسلامه علیهم . و حضرت خاتم الانبیاء ﷺ و پیامبرانی دیگر یاد می‌نماید و استدلالات آنان را بر وجود خدا شرح می‌دهد.

بنابراین در اسلام‌شناسی و خداشناسی و جهان بینی و همه مسایل عقیدتی و عرفان صحیح باید از معیارهای اسلام و متون کتاب و سنت استفاده کرد، و اتکاء به اصطلاحات و شناخت‌های گوناگون و معارض فلسفی و عرفانی صحیح نیست.

بی شک اگر علماء اسلام در حفظ دین از تحریف و تصرف مبطلین و اهل اهواء و صوفیه و این عرفاء اصطلاحی و فرقی و مکتب‌های مستحدث جدّیت نکرده بودند تا امروز اثری از اسلام ناب باقی نمانده بود، و بی شک اگر یک فیلسوف یا عارف اصطلاحی مثل ابن عربی و امثال آنان که تا جایی رفته‌اند که می‌گویند: «كَانَ عَتَبُ مُوسَى أَخَاهُ هَارُونَ لِأَجْلِ إِنْكَارِهِ عِبَادَةَ الْعِجَلِ وَعَدَمِ اتِّسَاعِ قَلْبِهِ لِذَلِكَ»^۱ یا این که فرعون را در بحر فنا غوطه‌ور بگوید^۲، و موحد و مشبه را صورت او بگویند و:

از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم موحد هم مشبه خیره سر^۳
 بگویند، یا بخواهند طرح آشتی و هماهنگی بین موسی علیه السلام و فرعون بریزند و بگویند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
 چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی^۴

آری اگر دین و بیان حقائق قرآنی و اسلامی به دست این افراد افتاده بود و اسلام را با این سوابق ذهنی و فکری تعریف می‌کردند و تعریفاتشان در جامعه اسلامی مقبول می‌افتاد، امروز همه چیز عوضی و خلاف هدایت کتاب و سنت مطرح بود.

۱. شرح فصوص الحکم قیصری: ۱۰۹۶. (اینکه حضرت موسی علیه السلام برادرش هارون را سرزنش کرد بدین جهت بود که او گوساله پرستی را انکار کرد و قلب او گنجایش این مطلب را نداشت.)
 ۲. تفسیر صفی‌علیشاه: ۳۳۰.
 ۳. مثنوی: ۸۰، دیباچه دفتر دوم.
 ۴. مثنوی: ۵۰، دفتر اول.

بدیهی است تعریفاتى که به طور مستقیم با استفاده از برکات هدایت ثقلین (قرآن و عترت) علما و محدثان بزرگ مانند: صدوق‌ها و شیخ طوسی‌ها و علامه‌ها و مجلسی‌ها از اسلام فرموده‌اند با این افکار سازش ندارد و این افکار با نصوص شرعیه قابل انطباق نیست و این زبان‌ها زبان وحی و انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام نیست. و کیست که این را نفهمد و نداند؟^۱

۱. به طور مثال این افراد باب نفی ظواهر و تأویل و حمل نصوص را بر آراء خود تا آنجا طی کرده‌اند که مثلاً در تفسیر آیه کریمه: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (سوره نوح: ۲۵) (آنان به کیفر گناهانشان غرق گشتند و به آتش درآورده شدند، پس در برابر خداوند یاورانی برای خود نیافتند.) می‌گویند: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ فَهِيَ الَّتِي خَطَّتْ بِهِمْ فَغَرِقُوا فِي بَحَارِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَهُوَ الْحَيْرَةُ... فَأَذْخَلُوا نَارًا فِي عَيْنِ الْمَاءِ... فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا فَكَانَ اللَّهُ عَيْنَ أَنْصَارِهِمْ فَهَلِكُوا فِيهِ إِلَى الْأَبَدِ) (شرح فصوص الحکم قیصری، فص نوحی: ۵۲۹-۵۳۰) «مما خطیئاتهم» پس «خطیئات» چیزی (گام‌هایی) است که آنها را سیر داد تا در نتیجه در دریاهاى علم و معرفت به خدا غرق شدند که آن (غرق شدن یا آن معرفت به خدا) همان حیرت و سرگشتگی است... پس در آتش وارد شدند در عین اینکه در آب بودند... لذا برای خود در برابر خدا یاورانی نیافتند پس خداوند همان یاران آنها بود، از این رو برای همیشه در ذات خدا فانی و نیست شدند). و یا در تفسیر آیه کریمه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...﴾ (سوره بقره: ۶) می‌گویند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَتَرُوا مَحَبَّتَهُمْ فِي دَعْوِهِمْ فَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ يَوْمَ عِيدِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَكِ بِهِ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِكَلَامِكَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْقِلُونَ غَيْرِي وَأَنْتَ تُنذِرُهُمْ بِخَلْقِي وَهُمْ مَا عَقَلُوهُ وَلَا شَاهِدُوهُ وَكَيْفَ يُؤْمِنُونَ بِكَ وَقَدْ خَتَمْتُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَمْ أَجْعَلْ فِيهَا مَتَسَعًا لِعَيْرِي وَعَلَى سَمْعِهِمْ فَلَا يَسْمَعُونَ كَلَامًا فِي الْعَالَمِ إِلَّا مِنِّي وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ مِنْ بَهَائِي عِنْدَ مُشَاهَدَتِي فَلَا يُبْصِرُونَ سِوَايَ...﴾. (فتوحات مکيه: ۱۱۵/۱) (همانا کسانی که کفر ورزیدند محبتشان را در مورد من پنهان کرده‌اند؛ آنها را رها کن. برای آنها یکسان است که آنها را با تهدیدهای خویش - که تورا با آنها فرستادم - برحذر داری یا اینکه آنها را برحذر نداری، آنها به کلام تو ایمان نمی‌آورند. زیرا که

انبیاء رسالت خود را چنان عرضه فرموده‌اند که مقاصدشان را مخاطب‌هایشان که همه مردمند درك نمایند و بلاغ مبین و آشکار باشد. با همین بلاغ مبین در تبیین و توضیح مقاصد کتاب و وحی رسول اکرم ﷺ عترت را حجت قرار داد تا در فهم مقاصد رسالت هر کجا لازم باشد و محتاج به تفسیر باشد امت به عترت رجوع نمایند که از اشتباه و خطا مصون و معصوم و مؤید من عند الله می‌باشند.

حتماً در فهم رسالت انبیاء و دعوت آنها کسی به حکماء یونان و عرفاء اصطلاحی - مثل بایزید بسطامی یا علاء الدوله سمنانی یا شیخ ابوسعید یا ابن عربی و شارحان کتاب فصوص و این و آن - ارجاع نشده است. اگر عقاید اسلامی بلکه همه آنها ریشه فطری و عقلی دارند این عقاید و بینش‌ها را باید در همان محدوده‌هایی که رسالت انبیاء مشخص کرده محکمتر نمود و از همان راهی که در قرآن مجید به آن هدایت شده‌ایم یعنی راه تفکر در آفاق و انفس، آن را عمیق‌تر و استوارتر سازیم.

آنها غیر از من را نمی‌فهمند در حالی که تو آنها را با مخلوقات من بر حذر می‌داری و آنها آن مخلوقات را درک نمی‌کنند و نمی‌بینند. آنها چگونه به تو ایمان بیاورند در حالی که من به دل‌های آنها مهر زده‌ام؟ پس در دل‌هایشان جایی برای غیر خودم نگذاشته‌ام و برگوش‌هایشان مهر زده‌ام پس آنها هیچ کلامی را در این عالم جز از من نمی‌شنوند و بردیدگان‌شان از شکوه و جلال من - به هنگام مشاهده من - پرده‌ای افتاده است در نتیجه غیر از من را نمی‌بینند).
و امثال این تأویلات در کلمات فلاسفه مخصوصاً کسانی که در اصطلاحشان به آنها عرفا می‌گویند بسیار است.

اگر کسی خارج از این محدوده و به طور مستقل از این راهنمایی‌های اسلامی و فقط با اتکاء به فکر و بحث و جدل فلسفی و مکتب‌های مستحدث عرفانی وارد شود و مسایل و مباحثی را که شرع اجازه بحث و تفکر در آنها را نداده و رسیدن به عمق و حقیقت آنها را خارج از قدرت عقل دانسته بررسی نماید اگر گمراه شود خودش مسؤول گمراهی خود خواهد بود.

انبیاء و شرایع خصوصاً شریعت ابدیه و ختمیه اسلامیة حدود کاوش‌ها را در این مسایل معین کرده و تفکر و تعمق در بعض مسایل را ممنوع و معرض ضلالت و گمراهی اعلام کرده‌اند و تجاوز از حریم‌هایی که معین فرموده‌اند هرگز از خطر ضلالت مصون نیست و ورود در بعض مسایل هرگز شخص را به معرفت حقایق آنها نخواهد رساند.

اینک برخی از دریافت‌هایی که اگر ذهن انسان از گفته‌های دیگر پاك باشد از کتاب و سنت دریافت می‌نماید و به عبارت دیگر، شناخت‌های اسلامی و جهان بینی اسلام را که منبع آن کتاب و سنت است بازگو می‌نمائیم و با توجه به برخی از شناخت‌ها و جهان بینی‌های فلسفی و به اصطلاح عرفانی زیر نظر قرار می‌دهیم.

خدا در کتاب و سنت

آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود این است که: خدا خداست و خودش خودش و ذاتش ذاتش می‌باشد. مقصود این که پرسش از ماهیت و کُنه و حقیقت ذات خدا و این که خدا چیست قابل طرح نیست؛ چون ذات و حقیقت او از این که مدرك به ادراك کسی شود منزّه است و هر کس از این سؤال جواب بدهد و حتی بگوید «وجود» است خبر از کُنه ذات داده است. البته موجودات و

متحققات دیگر نیز هر يك از آنها خودش خودش است و ذاتش ذات خود اوست و غیر از ذات دیگران است. انسان انسان است و فرشته فرشته است و عناصر عناصرند و هر فردی خود آن فرد است. همه تحقق دارند و حقیقت دارند. اعتباری و غیر واقعی نیستند. ولی سؤال از حقیقت آنها قابل طرح است اگر چه در این که حقیقت آنها قابل درك باشد بحث است. چنانکه یکی از احتمالاتی که در تفسیر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱ فرموده اند همین است که هر کس نفس خود را بشناسد - که حقیقت آن برای او قابل درك نیست - خدا را می شناسد که حقیقتش منزّه از درك است. حتی حقایق دیگر، مثل حقیقت فرشته، حقیقت ماده، حقیقت حیات، حقیقت عقل و... همه را می گویند مجهول مانده و خواهد ماند.

البته قیاس این حقایق که همه ممکن و مخلوق و محتاج و دارای «ما به الاشتراك» اند با حقیقت ذات اقدس خدای خالق قدیم غنی بالذات قیاس مع الفوارق است ولی به هر حال این حقایق ممکنه همه و هر کدام خودشان خودشان هستند و غیر خودشان نیستند و با اوصاف ثبوتی یا سلبی از هم جدا و متمایزند و بین آنها تشابه و تفاضل و تماثل متصور است. به عکس، خداوند متعال با چیزی مشابهت و مماثلت ندارد «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ چیزی مثل او نیست و تمایز اشیاء از او به همین است که هیچ يك مثل او و شبیه او نیستند و او ذاتی است که همانند او چیزی نیست و غیر از هر چیز دیگر است که ما آن را

۱. بحار الانوار: ۳۲/۲ / ح ۲۲.

۲. سوره شوری: ۱۱.

شناخته یا تصور کنیم. او غیر از همه است و با هیچ يك «ما به الاشتراك» حقیقی ندارد.

خدا خالق و آفریننده است و هر چه غیر از او است همه مخلوق اند. بدیهی است که خالق غیر مخلوق است و اتحاد آنها با یکدیگر معقول و مقبول نیست.

کل عالم را خدا به ابداع آفریده؛ یعنی: پیش از خلقت چیزی نبوده و از ماده‌ای آفریده نشده است. هر چند پس از خلقت مواد، خلقت صور لاحق بر صور اصلی مواد- که از ترکیب مواد با یکدیگر متحقق می‌شود- مسبوق به ماده باشد؛ و خلاصه: هم مواد و هم صور، همه وجودشان مسبوق به عدم و مخلوق و آفریده و پدیده‌اند و همه حادث‌اند و قدیم فقط ذات لایزال و بی‌زوال ازلی و ابدی و سرمدی او است.^۱

۱. آیات و اخبار بی شماری بر این امر شهادت می‌دهد و به جهت تبرک به نقل چند حدیث اکتفا می‌کنیم:

● عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «... لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولِ أَرْزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلِ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ...» (نهج البلاغه: ۲۳۳/خطبه ۱۶۳، بحار الانوار: ۳۰۷/۴). (از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که فرمودند: اشیاء را از مواد ازلی و ابدی نیافرید. بلکه خلق کرد آنچه را که خلق کرد).

● وَعَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ عليه السلام: «... يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَهُوِّيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَرْزَلِيًّا بَلْ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا مِنْ شَيْءٍ». (علل الشرایع: ۶۰۷/۲، بحار الانوار: ۲۳۰/۵، ۷۶/۵۴ ح/۵). (امام باقر عليه السلام فرمودند: ای ابراهیم! همانا خدای تبارک و تعالی پیوسته عالم و دانا بوده و از ازل بوده است. اشیاء را از هیچ آفرید و کسی که گمان کند خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است یقیناً کافر

است. زیرا اگر آن چیزی که اشیاء را از او آفریده است - در بی ابتدایی و در ذات و هستی خدا - به همراه او قدیم و بی ابتدا باشد آن چیز ازلی خواهد بود. در صورتی که خداوند همه اشیاء را از هیچ آفرید).

● **وَسئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ ع عَنِ الشَّيْءِ هَلْ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَاشَيْءٍ؟ فَقَالَ: «خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَلَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ، وَ لَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ...»** (توحید (شیخ صدوق): ۶۷، بحار الانوار: ۶۷/۵۴). (از امام باقر ع در مورد آن چیزی که اول مخلوق الهی است سؤال کردند که آیا خداوند آن چیز را نیز از چیزی آفریده است یا آن را از هیچ ایجاد کرده است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: خداوند آن چیز را از چیزی که پیش از او باشد نیافرید که اگر آن را از چیزی می آفرید آن اول مخلوق آغازی نداشت و مخلوق اول نبود. و در این صورت خداوند پیوسته از ازل بود در حالی که چیزی با او وجود داشت. ولی خدا وجود داشت و هیچ چیز با او نبود).

● **وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع: «... إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا»**. (نهج البلاغه: ۲۷۴، خطبه ۱۸۶، احتجاج: ۲۰۳/۱، بحار الانوار: ۲۵۵/۴، ۳۰/۵۴، ح/۶، ۳۱۲/۷۴). (جزاین نیست که کلام خداوند فعلی است از او که آن را ایجاد کرده، و مانند آن پیش از آن موجود نبوده است و اگر قدیم بود هرآینه خدای دوم بود).

● **وَعَنْ مَوْلَانَا الرِّضَا ع: «... فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجِزَةُ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، وَ يَبْطُلُ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزَأْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟!»**. (کافی: ۱۲۰/۱، ح/۲، توحید (شیخ صدوق): ۱۸۶، ح/۲، عیون اخبار الرضا ع: ۱۴۵/۱، ح/۵۰، بحار الانوار: ۱۷۶/۴، ح/۵۴، ۷۴/۵۴، ح/۴۹). (امام رضا ع فرمودند: همانا به اعتراف عامه مردم - با صفتی که ایشان را عاجز نموده که به آن متصف شوند - برای ما ظاهر و آشکار است که هیچ چیز پیش از خدا نبوده و چیزی با خدا در بقاء همیشگی اش نیست و سخن آنان که می پندارند پیش از خدا یا با خدا چیزی بوده و هست باطل و ناروا است. زیرا که اگر چیزی همراه خدا در بقاء با او بود جایز نبود که خدا خالق آن چیز باشد زیرا که همیشه با او بوده پس چگونه می شود که خدا

اشیاء از او- به ایجاد و خلق- وجود یافته‌اند و به ولادت از او و شبه ولادت- مثل صدور معلول از علت یا ظهور و تجلی و جلوه و مجلی و متجلی صادر نشده‌اند ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۱. به او «علت اشیاء»^۲ اطلاق نمی‌شود بلکه خالق اشیاء است و عالم را به اختیار آفریده است و هر خلق و

خالق کسی باشد که پیوسته با او بوده است؟!)

● وَعَنْهُ ﷺ: «... وَكَذَلِكَ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ وَالزَّبُورُ، كُلُّهَا مُخَدَّثَةٌ مَرْبُوبَةٌ، أَحَدَتْهَا مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ هُدَى لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَزَلْ فَقَدْ أَظْهَرَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَوَّلٍ قَدِيمٍ وَلَا وَاحِدٍ، وَأَنَّ الْكَلَامَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ...» (احتجاج: ۲/۴۰۶، بحار الأنوار: ۱۰/۳۴۴، ۵۴/۳۶/ح ۸). (و از آن حضرت است که فرمود: ... همچنین تورات و انجیل و زبور، و اینها همه ایجاد شده و مملوک هستند. آنکه هیچ چیز مثل او نیست آنها را برای هدایت گروهی که تعقل می‌کنند ایجاد کرده است. پس کسی که گمان کند این‌ها پیوسته با او بوده‌اند به صراحت اعلام می‌کند که خداوند اول بی ابتدا نیست و یگانه نمی‌باشد و کلام او پیوسته با او بوده است).

● وَعَنْهُ ﷺ: «... إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَوْلِيًّا كَانَ مُخَدَّثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُخَدَّثًا كَانَ أَوْلِيًّا... أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَحَدِيثًا وَقَدِيمًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ...؟!» (توحید (شیخ صدوق): ۴۵-۴۴، عیون اخبار الرضا ﷺ: ۱/۱۸۳-۱۸۷، احتجاج: ۲/۴۰۲، مختصر البصائر: ۳۷۱-۳۷۵، بحار الأنوار: ۱۰/۳۳۱-۳۳۵، ۵۴/۵۷/ح ۲۸) (و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود: ... همانا یک چیز اگر ازلی نباشد، ایجاد شده است و اگر ایجاد شده نباشد ازلی و بی ابتداست ... آیا نمی‌دانی آنچه که ازلی است، نمی‌شود که در یک حالت ایجاد شده و حادث و قدیم باشد؟! ...)

دیگر احادیث فراوان در این باب.

۱. سوره توحید: ۵۴.

۲. اگر در بعضی از اخبار به ندرت تعبیری به «علت» شده مراد از آن همان فاعل مختار و خالق و صانع است.

تکوین و تکوّن طبیعی همه به اراده و امر و تقدیر او انجام می‌شود. او فارغ از امور عالم نیست. ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۱

فهم این که خدا عالم را چگونه آفریده و چگونه از او صادر شده است، و ربط حادث به قدیم چگونه است به آن بیاناتی که در فلسفه و عرفان می‌کنند جز با تأویل و توجیه از شرع استفاده نمی‌شود. از ربط حادث به قدیم و ممکن به واجب همین را می‌فهمیم که حادث ممکن را، خدا آفریده و مخلوق است و خدا خالق و رازق و مدبر امور همه آنها است، و همه به او و از او برپا هستند و او مالک همه است و همه مملوک او هستند. مالکیت به این معنی که همه تحت اراده و قدرت او قرار دارند. ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾^۲ هر چه دارند از او دارند و از خود دارای چیزی نیستند. حقیقت ذات او را کسی درک نمی‌کند و هر کس بگوید ذات خدا چیست - مثلاً وجود است - خبر از حقیقت ذات او داده است؛ هر چند حقیقت وجود را هم غیر قابل درک بگوید؛ زیرا این اخبار از حقیقت ذات است که اخبار از آن منهی عنه است.

مضافاً بر این که در خود وجود که امری حقیقی یا اعتباری و انتزاعی است اختلاف است و قائلین به أصالت ماهیت اصلاً قائل به وجود حقیقی نیستند و آن را امری انتزاعی از تحقق اشیاء می‌شمارند و بر این اساس آسمان و زمین و عرش و کرسی و انسان و حیوان و درخت و دریا و کوه و همه پدیده‌ها - بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِأَمْرِهِ وَخَلْقِهِ وَحِكْمَتِهِ وَتَدْبِيرِهِ - خودشان تحقق دارند و تحققشان به

۱. سوره الرحمن: ۲۹. (او هر روز در کاری است.)

۲. سوره فرقان: ۳. (برای خود مالک سود و زبانی نیستند و هیچ مرگ و زندگی و برانگیختن پس از مرگی را در اختیار ندارند.)

خودشان است نه به چیزی سوای آنها که «وجود» شان باشد و حقیقت شان همان باشد. همه خودشان و خواصشان حقیقت و واقعیت اند و اعتباری نیستند، و چنان نیست که «وجود» شان حقیقی باشد. و به عبارت دیگر: حقیقت همه غیر از وجود نباشد و خودشان فرض و اعتبار باشند و حقیقت شان و حقیقت خدا و هر شیء دیگر واحد باشد و همه غیر از مصادیق وجود- که بر همه مقول به تشکیک است- واقعیت نداشته باشند و اختلافشان به مراتب باشد و برخلاف وجدان- همه اشیاء تحقق نداشته باشند و همه تحقق وجود و مراتب وجود باشند. آیا قائلین به اصالت ماهیت و آنها که تحقق همه اشیاء را واقعی و به خود می دانند خدا را نشناخته و چون غیر از اشیاء که واقعیت خارجی دارند به چیزی به نام «وجود»- که واقعیت همه باشد- قائل نبوده اند منکر خدا بوده اند و آنچه را که خدا می دانسته اند خدا نبوده و خدا را که وجود بوده نشناخته بودند!؟

یا به عکس آنها خدا را به این که خدا است و خالق و مالک ارض و سماء است می شناخته اند و اینها که او را به این که او حقیقت وجود است، شناخته اند و در واقع آنچه را همه بالوجدان درک می کنند و کثرات می بینند واحد بالبینش می دانند و ذوات اشیاء را- که همه حقیقی می بینند- اعتباری می بینند در معرفت خدا به اشتباه افتاده اند؟

اینها که در معرفت ذات باری به عجز خود معترف می شوند و کنه و حقیقت او را به نام «وجود» معرفی نمی کنند و اصلاً چیزی غیر از ذوات اشیاء اعم از خالق و مخلوق نمی شناسند و قائل به وجود نیستند، اینها معرفت شان کاملتر است یا آن که می گوید حقیقت اشیاء، آنچه شما آنها را حقیقت آنها می شمارید نیست و حقیقت خدا هم آن چنان که شما ناشناخته می دانید نیست. حقیقت يك

چیزی است که ما به نام «وجود» کشف کرده‌ایم که او حقیقت و کنه خداست و حقیقت همه اشیاء است؛ و خلاصه: اشیاء به شیئیت‌شان حقیقت ندارند و غیر از حقیقت وجود و مراتب آن واقعیتی نیست و راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و خالق و مخلوق در آسمان و زمین و کل آنچه در قرآن از اشیاء به آن تصریح شده است حقیقتی غیر از وجود نیستند؟!!

آنچه از تمام آیات قرآنی و احادیث شریفه و از مشاهده همه آیات آفاقیه و انفسیه متبادر به ذهن می‌شود این نه آن بودن و آن نه این بودن اشیاء است و از هیچ يك از آنها حقیقتی به نام «وجود» غیر از خودشان متبادر نمی‌شود و خدا غیر از همه است و حقیقتش با حقیقت اشیاء دیگر واحد نیست و اشتراك اشیاء با او در حقیقت ذات با ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ منافات دارد.

خدائی که انبیاء معرفی فرموده اند متفرد و یگانه و یکتا و بی‌شبه و نظیر است. افاضه تحقق و واقعیت به اشیاء، اختیاری و ارادی اوست و جریان خلقت عالم و ربط مخلوق به خالق جریان جبری یا شبه جبری نیست. او فارغ از انشاء و ایجاد و اعمال قدرت و سلطنت و تصرف در عالم نیست و ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ است، و اسماء حسنی مثل: الْمُجِيبُ وَالسَّمِيعُ وَالْبَصِيرُ وَالْكَافِي وَالْحَاكِمُ وَالسَّلْطَانُ وَالْمَلِكُ وَالرَّبُّ وَالرَّحْمَانُ وَالرَّحِيمُ وَالْمُحْيِي وَالْمُمِيتُ و... همه با نام‌گذاری و تعبیر از او به علّت اولی و کیفیاتی که فلاسفه و عرفاء اصطلاحی در صدور عالم از او دارند، و از سوی دیگر با معنائی که از وجود و وحدت می‌نمایند منافات دارد. مجیب و جواب دهنده غیر از سؤال کننده و حاکم غیر از محکوم و مالک غیر از مملوک و ربّ غیر از مریوب است. لسان شرایع به صراحت این را که حقیقت همه اشیاء واحد باشد و اشیاء مثل آینه باشند و

«ز هزار آینه در نظر نشود مشاهده جزیکی»

باشد و یا صریح‌تر مثل: امواج دریا و دریا یا جبر و حروف باشند ردّ می‌نماید، و تفسیر: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱ به این معانی، تفسیر به رأی و باطل است.^۲

خدا عالم است ولی احاطه به حقیقت علم او ممکن نیست و درک کنه آن مثل کنه ذات ممکن نیست و نمی‌توان با علم مخلوق آن را مقایسه نمود. هر دو دانائی و آگاهی است، اما حقیقت علم خدا مثل حقیقت ذاتش غیر قابل ادراک است و اگر حقیقت علم مخلوق را نیز مجهول و نامعلوم و غیر قابل درک بشمارند باز بر حسب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۳ حقیقت هر یک از دو علم غیر از حقیقت دیگری است. او، هم عالم به کلیات است و هم عالم به جزئیات.^۴ ﴿لَا يُعْزَبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^۵ ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾^۶

۱. سوره بقره: ۱۵۶.

۲. هزار و یک کلمه: ۱/۱۱۰، ۳/۲۸۸، الهی نامه: ۷۱، لب اللباب: ۷۴-۷۳، توحید علمی و عینی: ۸۰، معادشناسی: ۳/۱۳۲، الله شناسی: ۳/۱۹۷، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: ۶۳، عرفان الحق: ۴۵، شرح قیصری بر تائیه ابن فارض: ۸۳، تفسیر ابن عربی: ۱/۶۱.

۳. سوره شوری: ۱۱.

۴. فخر رازی در این باره می‌گوید: اکثر المتقدمین و المتأخرین من الفلاسفة انكروا ذلك (علمه سبحانه و تعالی بالجزئیات) و اثبتته الشيخ ابوالبركات البغدادي. (المباحث المشرقية: ۲/۴۷۵). میرداماد نیز چنین می‌گوید: اما علم الباری تعالی بالجزئیات ففیه خلاف بین المتکلمین و الفلاسفة. (مصنفات میرداماد: ۴۲۲)

۵. سوره سبأ: ۳. (هم وزن ذره‌ای در آسمان‌ها و نه در زمین از او پوشیده نیست.)

۶. سوره رعد: ۹۸. (خداوند می‌داند هر چه را که هر ماده‌ای به آن باردار است و آنچه را که رحم‌ها می‌کاهند و آنچه را که افزایش می‌دهند و هر چیزی در نزد او به مقداری است، دانای نهان و

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱ و بینونت بین خالق و مخلوق را هر کس قرآن مجید را خوانده یا شنیده باشد از آن می فهمد و از قرآن استفاده می کند که خالق مخلوق نیست و حقیقت واحده نیستند^۲ و مخلوق از آنچه حقیقت خالق و ماهیت خود است، مرکب نیست^۳ چنان که همه و تمام حقیقتش هم آن نیست هر چند غیر هم و متمایز از هم باشند.

نباید خلق و جعل و سائر افعال الهی به مفاهیمی غیر از آنچه متبادر از آنها است تفسیر شود و مثل خالق و جاعل و صانع و فالق و مقدر و مصور و باعث و محیی و ممیت و... به علت، تفسیر و در آن خلاصه شود و تباین مفهوم عرفی علت با مفاهیم آن اسما ملاحظه نشود و هم چنین است تفسیر مخلوق و مجعول و مصنوع به معلول.

آشکار و بزرگ و والاتراست.

۱. سوره بقره: ۲۹. (او به هر چیزی داناست.)

۲. حال به این بیانات بنگرید: «کل ما یتراء فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي فی الحقيقة عين ذاته!» اسفاز: ۲۹۲/۲.

«العلم الواجب بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجب بتلك الوجودات الذي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات» (اسفاز: ۲۳۰/۶) «ان وجود المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجود علتة» اسفاز: ۳۳۰/۱ «وجود الاكوان عين هوية الحق» شرح فصوص الحکم قیصری: ۶۹۷.

۳. «کل ممکن زوج ترکیبی - كما قالته الحكماء - من وجود و مهية. فالوجود جزئی حقیقی لا مهية له و المهية کلی لا وجود لها و لا تشخص من حيث هي هي». مجموعه الرسائل التسعة: ۱۲۹، رسالة فی التشخص. «کل ممکن زوج ترکیبی لاشتماله علی الامکان و الوجود و حکموا بان امکانه لاجل ماهيته و وجوده لاجل ايجاب علتة». اسفاز: ۲۳۲/۷.

هم چنین این نظر که حقیقت ذات خدا وجود و هستی مطلق است^۱ و این که در دار تحقق چیزی غیر از وجود متحقق نیست^۲ و هر چه غیر از وجود حق است مراتب ضعیفه وجود است^۳ و بنابراین آنچه حقیقت، واقعیت، تحقق و اصالت

۱. ملاصدرا می گوید: «انه محض الوجود بلا شوب عدم فهو كل الوجود وكله الوجود» الحاشية على الهيات الشفاء: ۶۱.

۲. ملاصدرا می گوید: «إن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابداً. اسفار: ۴۹/۱. و نیز می گوید: مبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها. اسفار: ۶۵/۱.

۳. ملاصدرا می گوید: «إن مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق الممكنات إلا أشعة و اضواءً للنور الحقيقي والوجود الواجبي - جل مجده - وليست هي امور مستقلة بحيالها و هويات مترأسة بذواتها.» اسفار: ۴۹/۱. و نیز می گوید: «ظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان و تنزله الى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات ليست و عيناً من الاعيان الثابتة و كلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الاعداد و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور... اكثر.» اسفار: ۶۹/۱. و قریب این سخن آن چیزی است که بعضی نوشته اند:

«وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی، کسی قدرت ادراک آن را ندارد. یعنی وجود مستقل و بالذات در عالم یکی است و بقیه وجودها، وجود ظلی و تبعی و مجازی و وابسته و تعلقی است. من نگفتم: این سگ خداست. من گفتم: غیر از خدا چیزی نیست. این سگ خداست معنایش این است که این وجود مقیده و متعینه با این تعیین و حد، خداست. نعوذ بالله من هذا الكلام. اما غیر از خدا چیزی نیست معنایش آن است که: وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم و ذات مستقله و قائمه بالذات اوست تبارک و تعالی و بقیه موجودات هستی ندارند و هست نما هستند. هستی آنها تعلقی و ربطی و وجود آنها ظلی چون سایه شاخص است نسبت به نور آفتاب که به دنبال شاخص می چرخد و می گردد. این گفتار عین حقیقت است.» گفتار

دارد وجود است با معارف قرآنی سازگار نیست؛ خواه کل این وجودات را وجود واحد بدانند و تمایز آنها را از یکدیگر و با وجود واحد شخصی مثل تمایز امواج از یکدیگر و تمایز آنها از دریا بدانند،^۱ یا به انحاء دیگر مانند: نظریه تجلی و ظهور آن را بیان کنند،^۲ و به هریبانی که می‌کنند قائل به وحدت شخصی وجود شوند یا وحدت سنخی بگویند و وجود آنها را غیر از وجود یکدیگر و غیر از وجود خدا بدانند^۳

و تمایز و تعدد را به مراتب بگویند^۴ و اکمل و اتم را مرتبه وجود حق بدانند^۱ که هیچ شیئی و هیچ وجودی مثل او نیست یا وجود را منحصر به وجود باری تعالی

سید هاشم حدّاد به نقل از روح مجرد: ۵۴۶.

۱. «لیس حال ما یطلق علیه السوی وال غیر الا کحال الامواج علی البحر الزخار، فانّ الموج لا شک انه غیر الماء من حیث انه عرض قائم بالماء و اما من حیث وجوده فلیس شیء فیہ غیر الماء ... فمن وقف عند الامواج التی هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الذی بتموّجه یتّوّر من غیبه الی شهادته و من باطنه الی ظاهره هذه الامواج یقول بالامتیاز بینهما و یتّوّر الغیر و السوی و من نظر الی البحر و عرف انها امواجه و الامواج لا تحقّق لها بانفسها قال بانها اعدام ظهرت بالوجود.» رسائل قیصری (رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية): ۱۳، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: ۶۷.

۲. ابن عربی می‌گوید: «ان العالم لیس الا تجلیه فی صور اعیانهم الثابتة التی یتّوّر وجودها بدونها» فصوص الحکم: ۸۱/۱ (فص حکمة مَهْمَمِیَّة فی کلمة ابراهیمیة) و قیصری در شرح آن می‌گوید: ان وجود العالم لیس الا تجلی الوجودی الحَقّانی الظاهر فی مرایا صور الاعیان الثابتة التی یتّوّر وجود تلك الاعیان فی الخارج بدون ذلك التجلی الوجودی فالعالم من حیث الوجود عین الحق الظاهر فی مرایا الاعیان لا غیره. (شرح فصوص الحکم: ۵۸۳).

۳. ملاصدرا می‌گوید: «اما ان بعض انحاء الوجود یمتنع علی الواجب بالذات من حیث کونه مصحوباً بالقصور و النقص فمما لا شبهة فیہ ... فکل مرتبة من مراتب الوجود یکون دون المرتبة الواجبة» اسفار: ۳۷۹/۱.

۴. ملاصدرا می‌گوید: «تمایز الماهیات و تفاصلها تابعة لتمایز آحاد الوجودات و افرادها و تفاصل

بدانند^۲ و وجودات دیگر را خیال و وهم یا عکس و سایه‌های وجود بدانند^۳ یا همه را صرف ربط به او و اضافه اشراقیه بگویند،^۴ هیچ یک از این مبانی با اشکالات و ایراداتی که بر آنها وارد است با معارف الهی قرآن و سنت تطبیق ندارد و این سؤال

مراتبها و درجاتها» اسفار: ۱۸۱/۵.

۱. ملاصدرا می‌گوید: «فکذلک واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود و آکده» اسفار: ۱۰۶/۶ و نیز می‌گوید: «واجب الوجود هو صرف الوجود الذی لا اتم منه» اسرار الآیات: ۲۶. و جامی می‌گوید: «پوشیده نماند که ... واجب تعالی می‌باید که بر اکمل مراتب وجود باشد» نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: ۲۱.

۲. ملاصدرا می‌گوید: «فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود والوجود منحصرأ فی حقيقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقيقية ولا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار». اسفار: ۲۹۲/۲.

۳. جامی می‌گوید: «کل ما فی الکون وهم او خیال او عکسوس فی مرایا او ظلال» دیوان جامی: ۵۵۰/۱. و ابن عربی می‌گوید: «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات. فمن حیث هویة الحق هو وجوده و من حیث اختلاف الصور فیهِ هو اعیان الممكنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصور اسم الظل كذلك لا یزول باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق. فمن حیث احديه كونه ظلاً هو الحق لانه تعالی الواحد الاحد و من حیث کثرة الصور هو العالم ... فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی» فصوص الحکم: ۱۰۳/۱. ملاصدرا نیز می‌گوید: «ان جمیع الوجودات الامکانية ... ظلال للنور القيومی». اسفار: ۴۷/۱.

۴. ملاصدرا می‌گوید: «ثم لا یخفی علیک ... ان وجودات جمیع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق» اسفار: ۳۲۹/۱ و در جای دیگر می‌گوید: «المعلول بما هو معلول لا یعقل الآ مضافاً الی العلة ... فاذا المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً و لا معنی له غیر كونه اثرأ و تابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعانی» اسفار: ۳۰۰/۲. و نیز می‌گوید: «هی (الوجودات الامکانية) فی ذواتها محض الفاقة و التعلق فلاحقائق لها الآ كونها توابع لحقيقة واحدة» اسفار: ۴۷/۱.

هم مطرح می‌شود که چگونه وجود وجود می‌آفریند؟! و اگر همه وحدت سنخی دارند چگونه غیر از وجود خدا همه حادثند؟!

در مسأله ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد نیز تطبیق آنچه گفته‌اند با نصوص محکمه پذیرفته نیست و با فرض قول به وحدت وجود و کثرت موجود صدور حقیقی متصور نیست.

و اگر این که خدا «وجود» است و حقیقت ذات او هستی محض است^۱ - با این که بسیاری از فلاسفه ماهیت را اصیل و وجود را انتزاعی و اعتباری می‌دانند - سخن از کنه ذات و حقیقت حق نباشد پس چه چیز سخن از کنه حق است؟ مگر سخن از کنه فقط این است که: کسی برای خدا- العیاذُ بالله- جنس و فصل تعیین کند؟! مگر همین که در تعریف «وجود» گفته شود: «وَكُنْهٗ فِي غَايَةِ الْخِفَاءِ»^۲ سخن را از کنه حق خارج می‌نماید؟ شما که کنه وجود انسان و اشیاء دیگر را هم در غایت خفاء می‌دانید^۳ پس فرق خالق و مخلوق از این جهت در چیست؟! و

۱. ملاصدرا می‌گوید: «اظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق و هو نفس حقيقة الواجب تعالى» اسرار الآيات: ۲۶.

۲. شرح منظومه سبزواری: ۵۹/۲.

۳. چون حقیقت ذات خدا و خلق را وجود می‌دانند و قائل هستند «و کنهه فی غایة الخفاء» بلکه اطلاع بر حقائق اشیاء را هم غیر ممکن می‌دانند چنان که بوعلی سینا می‌گوید: «الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فاننا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء الماء والارض ولا نعرف ايضاً حقائق الاعراض و... لا نعرف حقيقة الجوهر... ولا نعرف حقيقة الجسم... ولا نعرف حقيقة الحيوان» التعليقات: ۳۴. و هم می‌گوید: «انه (تحديد الاشياء)

خلاصه: گفتن این که خدا «وجود» است نیز تعیین کننده است اگر چه کنه وجود هم «فی غایة الخفاء» باشد.

قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^۱ یعنی: ما عَرَفُوا اللَّهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ^۲ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ وَلَا يَعْرِفُونَهُ بِكُنْهِهِ، و در احادیث شریفه امر فرموده‌اند که در خلق خدا و نعمت‌های خدا سخن بگوئید و تفکر کنید اما در ذات خدا سخن نگوئید و تفکر نکنید.^۳ اگر چنین باشد که حقیقت ذات خدا «وجود» باشد و اشیاء دیگر هم حقیقت‌شان «وجود» باشد و «وجود» به کنه و حقیقت قابل ادراک نباشد پس این فرقی که در این نصوص است که کنه خدا را نمی‌توان ادراک کرد و نباید در آن سخن گفت و اندیشه نمود و در نعمت‌های خدا و خلق خدا تکلم و تفکر جایز است چگونه قابل توجیه مقبول است؟! از این گونه سؤالات - بنا بر این مبانی فلسفی و به اصطلاح عرفانی با توجه به هدایت‌های کتاب و سنت - بسیار قابل طرح است.

کالامر المتعذر علی البشر سواء كان تحديداً أو رسماً... نحن إنما نعترف بالعجز والقصور و نستعفی عما سألوه لقصورنا عن ایفاء الرسوم حقها والحدود غیر الحقیقیة حقها وأمن الخطاء فیها. رسالة الحدود: ۱-۳.

۱. سوره انعام: ۹۱.

۲. الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام: ۶۵، بحار الانوار: ۳/۱۳/ح ۳۲، ارشاد القلوب: ۱/۱۶۹.

۳. کما وَرَدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَحْيِيراً». (توحید شیخ صدوق: ۴۵۴/ح ۱).

وَعَنْهُ علیه السلام: «تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ». (همان: ۴۵۵/ح ۲).

وَعَنْهُ علیه السلام: «تَكَلَّمُوا فِي مَا دُونَ الْعَرْشِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِي مَا فَوْقَ الْعَرْشِ...». (همان: ۴۵۵/ح ۷).

و خلاصه این که: آنچه از تحقق اشیاء متبادر به ذهن می‌شود همان خودشان و خودیت خودشان و کوه و زمین و آسمان و انسان و خالق و مخلوق و بناء و بانی است و از هر کس بپرسند، می‌گوید: ماه است و دریا و درخت و سنگ و چیزهای دیگر است و از آنها خبر می‌دهد. از چیزی غیر از اینها به نام «وجود» که اینها مصداق آن و افراد آن باشند- چنانکه مصداق سنگ و کوه و چیزهای دیگرند- خبر نمی‌دهد؛ و اگر صد دلیل هم بر تحقق معروض چنین مفهومی در خارج بیاورند آن را با این تبادر و وجدان خود معارض می‌یابد.

مفاهیم کلی مثل: انسان و حیوان و ذره و اتم و کهکشان و فرشته و جن و روح، معروض خارجی دارند که همان افراد آنهاست، که مثلاً انسان بر آنها صدق می‌کند. اما- در حالی که در خارج، غیر از افراد این مفاهیم کلی چیزی ادراک نمی‌کنیم و فردیت آنها برای آن مفاهیم بالوجدان ثابت است- برای وجود مصداق حقیقی و فرد خارجی نمی‌یابیم؛ و بالأخره این که علاوه بر مفاهیم کلی- که هر يك بر افرادی که دارند صادقند- این معنی که مفهوم دیگری که شامل افراد همه مفاهیم کلیه باشد و تمام آنچه را در دار تحقق است فراگیر باشد و همه از واجب و ممکن مصداق آن و معروض آن باشند و افراد مفاهیم کلی دیگر همه تحققشان به او باشد^۱ و خودشان تحقق خارجی نداشته باشند، این معنائی است که در اذهان نوع عقلا وارد نمی‌شود، و احدی از آنها- چنانکه افراد هر يك از مفاهیم دیگر و معروض آن مفاهیم را درک می‌کنند و به آن اشاره می‌نمایند- برای این مفهوم

۱. به عنوان نمونه به این بیان ملاصدرا بنگرید: «فموجودية الماهیات التي لا حقيقة لها بأنفسها انما هي بالوجود لا بأنفسها» اسفار: ۱/۱۷۴.

افرادی نمی‌شناسند و به ذهن‌شان غیر از افراد همان مفاهیم چیز دیگری - که آن اصل و حقیقت باشد و همه اشیاء ممکنه فرع و مجاز باشند - وارد نمی‌شود. از نصوص قرآنی و احادیث شریفه نیز همین معنی متبادر است. از آنها متبادر نمی‌شود که خدا «وجود» است یا مصداق مفهومی است که براموری که در حقیقت وجود با هم مشارکت دارند اطلاق می‌شود؛ چنان که از افراد سائر مفاهیم نیز - غیر از آن که فرد و مصداق آن مفهومند - استفاده نمی‌شود که فرد «وجود» هستند. از «الله و خدا» همان ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه که کنه و حقیقت آن از ادراک منزّه است استفاده می‌شود، چنان که از هر فردی از افراد مفاهیم کلی همان فردیت و مصداقیت او نسبت به آن مفهوم دانسته می‌شود. و وقتی می‌گوئیم: خدا هست یعنی: خدا موجود است، ثابت است، تحقق و خارجیت دارد، و این با این که بگوئیم: خدا «هست» است، یا «هستی» است خیلی فرق دارد. مثل «الله موجود» و «الله وجود» که در اول، خبر از تحقق و ثبوت ذات او می‌دهیم و در دوم خبر از ذات و حقیقت آن می‌دهیم یعنی او را مصداق مفهومی معرفی می‌کنیم که هر چه در خارج است مصداق و فرد آن است و این همان چیزی است که از اشیاء متبادر نمی‌شود. مثلاً از زید و عمرو و بکر متبادر می‌شود که مصداق مفهوم انسانند ولی از آنها متبادر نمی‌شود که مصداق مفهوم «وجود» - به معنایی که مصادیق حقیقی داشته باشد و افراد، معروض او باشند - می‌باشند.

در «الله موجود» - یعنی خدا موجود است و خدا هست - نمی‌خواهیم بگوئیم: خدا وجود و هستی است - که هستی را يك امر حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت نمائیم - بلکه می‌خواهیم بگوئیم: خدا هست و ذات او که مباین با ذات ممکن

است تحقّق و ثبوت دارد و چنان نیست که مابینت اشیاء با او از لحاظ يك امر اعتباری یعنی ماهیت باشد - که ممکنات زوج ترکیبی و دارای وجود و ماهیت اند^۱ و خدا منزّه از ماهیت است - اما در حقیقت همه با هم متحدند، خواه افراد آن متعدّد باشد یا این که همه واحد باشند، بلکه اشیاء با او مابینت بالذات دارند و هیچ چیز و هیچ کس با او در حقیقت ذات، شریک نیست.

در نتیجه با بیشترین مسالك، بینونتی که در قرآن کریم و احادیث شریفه و ادعیه بین خالق و مخلوق و خدا و بنده و مدعو و داعی و مرسل و رسول... متبادر به ذهن می شود همه از بین می رود و در واقع بینونت ها حقیقی نخواهند بود و اعتباری می باشند و مخلوق و مُحدّث حقیقی وجود نخواهد داشت، آنچه حقیقت است «وجود» اشیاء است.

یکی از معاصرین از فضلاء اهل معقول در طی مقاله ای به عین این الفاظ یا قریب به آن نوشته بود:

«پس وجود، با خدا خدا و با عقل عقل و با جوهر و عرض جوهر و عرض و با زید و عمرو و همه اشیاء زید و عمرو و همه اشیاء است و خلاصه: حقیقت همه، وجود و وجود، حقیقت و واقعیت همه آنها است.»

پس باید یا تمام نصوص شرع و کلمات انبیاء علیهم السلام را تأویل، و دریافت های تمام مردم را از عصر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از این آیات تخطئه کنند و عقاید و معارف شان را صحیح ندانند، یا این که مسلک مستفاد از کتاب و سنت را

۱. «اعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» شرح منظومه سبزواری: ۶۴/۲.

اختیار نمایند و مخلوق را به تمام حقیقتش غیر از خالق بدانند^۱ و علت و معلول و سنخیت معلول با علت و کیفیت ربط حادث به قدیم را با ظهور و تجلی و سخنان دیگر کنار بگذارند و یا به ایجاب^۲ و مطالب دیگر گردن بنهند و خدا را فاعل مختار و فاعل مایشاء ندانند.

و خلاصه: تباین حقیقت ممکن با کنه و حقیقت واجب و اطلاق وجود و موجود بر آنها به نحو اشتراك معنوی، به لحاظ معنای لغوی وجود- که «دریافت و یافتن» است- می باشد؛ اعم از این که به حواس ظاهره باشد یا به درك عقل پذیرند، و پذیرند که آنچه تحقق دارد ذات ممکن و ذات واجب است که اول حادث و دوم قدیم است. وجود، حقیقت زاید بر ذات ممکن^۳ و تمام و عین حقیقت واجب^۴ نیست و آنچه هست خود ممکن و واجب است و «وجود» از بود و تحقق آنها انتزاع می شود.

۱. از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «... مُبَايَنَةٌ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَةٌ إِيَّتِهِمْ ... وَ كُنْهٌ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ ...» توحید شیخ صدوق: ۳۶، امالی شیخ طوسی: ۲۲. (جدایی و عدم سنخیت خداوند از آفریدگانش [به] مفارقت و جدایی او حقیقت و آئیت است ... و کنه و ذات او جدایی و افتراق میان او آفریدگانش می باشد).

۲. یعنی واجب بودن صدور معلول از علت هنگام تمامیت علت.

۳. ملاحادی سبزواری می گوید: «إن الوجود عارض المهيبة تصوراً واتّحدا هوية».

۴. چنانکه در بعضی از تعلیقات گذشت که فلاسفه خداوند را حقیقه الوجود می دانند، همان حقیقتی که عین حقیقت خلق است و بعضی دیگر از کلمات نیز اشاره به این امر دارد چنان که ملاصدرا می گوید: «الواجب تعالی لیس له ذات و وجود زائد علیها لان ماهيته إئتيه» الشواهد الربوبية: ۴۱۲، و نیز می گوید: «ان واجب الوجود ماهيته إئتيه، فكل ما فرض مقوماً لوجوده يكون مقوماً لسنخ حقيقته» المبدأ والمعاد: ۴۵، بوعلی سینا نیز می گوید: «إنّ ماهيته إئتيه ای لیست

و اگر گفته شود که وجود افراد مختلف دارد، يك فرد آن که منحصر بفرد و یگانه و یکتا است وجود واجب است که قائم به خود و قدیم و بی نیاز از غیر است و سائر افراد آن همه ممکن و وابسته به غیر، و حادث و قائم به غیر و مخلوق غیرند.

بنابراین اگر رابطه بین این دو قسم را رابطه ای مثل علّیت و معلولیت نگویند و همان خلق و مخلوق بگویند، بسیاری از توالی فاسده ای که بر قول به اصالة الوجود گفته شده است^۱ منتفی می شود، ولی مسأله شرکت ممکن با واجب در حقیقت واحده که همان «وجود» است باز برجای خود باقی است و ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ کامل نمی گردد، و نهایت این قول تقسیم وجود و موجود است بر ممکن و واجب و بفرعی و اصلی و بر بالذات و للذات و بالغیر و للغیر و قدیم و حادث، که اگر وجود را حقیقت واحده فرض کنند و هر يك از وجود واجب و ممکن را فرد آن بشمارند همان اشکال عدم تباین واجب و ممکن و اشتراك آنها در حقیقت وجود پیش می آمد که با توحید و اوصافی که در شرع برای خدا ثابت است مغایرت می یابد.

إِثْبَتَهُ أَمْرًا غَرِيبًا عَنْ حَقِيقَتِهِ» المباحثات: ۳۰۱ و ملاحادی سبزواری نیز چنین می گوید: والحق تعالی شأنه ... ماهیته ای ما به هو هو ائبته اضافة الإنبية الیه تعالی اشارة الی ان المراد عینیة وجوده الخاص الذی به موجودیته لا الوجود المطلق المشترك فیه لانه زائد فی الجمیع عند الجمیع فهو صرف النور و بحت الوجود الذی هو عین الوحدة الحققة و الهویة الشخصیة. شرح منظومه: ۱۰۰/۲-۹۸.

۱. مثل سنخیت و ضرورت سابق و وجوب صدور معلول از علّت.

توضیح دیگر با حفظ اصطلاح واجب الوجود و ممکن الوجود

به فرموده خواجه علیه الرحمة

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود^۱ می‌گوییم: واجب الوجود موجودی است که بالذات تحقق دارد و موجود است، از این جهت نه مسبوق به عدم است و نه ملحق به عدم، ازلی و ابدی و سرمدی است. و ممکن الوجود موجودی است که بالذات این اقتضاء تحقق و وجود را ندارد و تحقق آن بدون موجد، خلف است، و وجودش حادث و مسبوق به عدم و مخلوق است. در هر دو صورت چیزی غیر از موجود در دار تحقق نیست، و هر چه هست همان حقیقت شیء موجود است نه «وجود».

شیء واحد حقیقۀ دو شیء نیست که یکی خود شیء و دیگری وجود آن باشد اعم از این که خود شیء را اصل و وجود را فرع یا بالعکس بگوئیم. چنانکه شیء خارجی اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود، «وجود» نیست و اطلاق واجب الوجود بر وجود صحیح نمی‌باشد؛ زیرا هستی شیء چیزی غیر از خود آن شیء در خارج نیست، و وجود و هستی از همان تحقق شیء انتزاع می‌شود و هستی مثل تحقق، تحقق و استقلال ندارد. اطلاق موجود بر خدا و ماسوی نیز به ملاحظه انتزاع هستی و تحقق، از هر یک به نحو اشتراك معنوی است نه این که هر دو در يك حقیقت اشتراك داشته باشند و هر يك مصداق آن حقیقت باشند- مثل: زید و عمرو و بکر که همه فرد حقیقت انسان می‌باشند و امور متفقه الحقیقه خوانده می‌شوند و به همه انسان می‌گویند- و در نتیجه بتوان از ممکن و واجب یا خالق و

۱. شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی: ۱۲۷.

مخلوق یا خدا و ماسوی - عَبْرَ مَا شِئَتْ - مثل زید و عمرو و بکر سؤال کرد و چنان که در جواب آنها گفته می‌شود: «انسان»، در جواب از سؤال از واجب و ممکن یا خدا و ماسوی گفته شود: «وجود».

و خلاصه مطلب این است که: گفتن این که در عالم خارج و تحقق غیر از خود اشیاء چیزی به عنوان «وجود» باشد بر اساس مستفاد از نصوص شرع، مردود است. در عالم خارج انسان است و شجر و حجر و زمین و آسمان و... و خالق آنها. «وجود» و «بود» و «کون» و «تحقق» و مفاهیمی از این قبیل همه از تحقق خارجی آنها انتزاع می‌شود و حقیقت‌شان ذات خود آنها است و هیچ چیز غیر از ذاتش چیز دیگر نیست. چنانکه هر چیز هم همان چیز است و چنان نیست که آن نباشد و چیزی دیگر به نام «وجود» باشد.

و اگر کسی بگوید: خدا «وجود» است و از سنخ همان چیزی است که به اصطلاح‌شان عارض ماهیت اشیاء دیگر می‌شود و ماهیت آنها امری اعتباری است و آنچه هست «وجود» انسان است نه انسان یا بگوید همه چیزها خودیت‌شان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از «وجود» اشیاء امری حقیقی نیست و آن هم واحد است و توحید، همه او بودن و همه یکی بودن و او همه بودن است و هر تعبیر دیگر مشابه این تعبیرات، با شرع قابل تطبیق نیست. خدا هست ولی درک حقیقت ذات او مُحال است. و اگر گفته شود: حقیقت ذات او وجود است، ادعای معرفت‌کنه و حقیقت ذات او است. اصلاً هستی به معنای يك شیء خارجی و واقعیت‌دار در عالم تحقق نیست. هستی امری انتزاعی است و خدا حقیقت محض و واقعیت است. انسان و اشیاء دیگر نیز اموری واقعی و حقیقی هستند.

اگر بگویند: پس اگر خدا به این معنی وجود نیست پس چیست؟ جواب این است که به این معنی «وجود» نیست یعنی: امری انتزاعی و اعتباری نیست. حقیقی حقیقی است و اشیاء دیگر هم «وجود» نیستند و همه خودشان هستند به همین معنی است. خدا خداست و اشیاء دیگر هم همان هائی هستند، به همین معنی است که در خارج می‌باشند؛ آب و ابر و زمین و این و آن.

افزون بر این که سؤال از ذات خدا و حقیقت خدا صحیح نیست، خدا را از کارهایش، از آیاتش و آثارش که همه دلالت بر وجود و تحقق او و صفات کمالیه و جلالیه و جمالیه و اسماء حسنی دارند باید شناخت.

توحید او، او خود بودن و از خود و به خود بودن و به خود پایدار بودن و یگانه و یکتا و بی‌همتا و بی‌شبیه و نظیر بودن است. مفهوم این توحید اثبات او است ولی نفی جدی و حقیقی مخلوقات او نیست. زیرا توحید، یکی بودن خدا و عقیده به توحید، خدا و خالق را «یکی دانستن» است که نه فقط لازمه آن قول به تعطیل و نفی وجود غیر خدا و مخلوق و مصنوع نیست بلکه وحدت خالق و رازق و رب و... متضمن اقرار به وجود غیر، یعنی: مخلوق و مرزوق و مربوب است.

خدا جامع جمیع صفات کمال است و از همه نقائص منزّه و مبرّاست و کنه ذات او اعلی و اقدس از معرفت انسان است. تمام کلام و کلام تام این است که در معرفت او باید به آنچه از محکّمات کتاب و سنت استفاده می‌شود بسنده کرد و با تمسک کامل به قرآن و عترت خود را از خطر ضلالت و گمراهی بیمه نمود.

امید است با توجه به نکاتی که در این نوشتار به طور اختصار متذکر شده‌ایم و با هشدارهائی که داده شده است کسانی که مایل به تحصیل فلسفه و خصوص آنچه از آن به حکمت متعالیه تعبیر می‌نمایند به خطری که در آن هست توجه

کنند و در معارف الهی غیر از خط هدایت وحی و ارشادات ائمه معصومین علیهم السلام به خطوط دیگر گرایش نیابند.^۱

تدریس و تدرّس فلسفه و عرفان مصطلح به طور آزاد مانند فقه و تفسیر و حدیث و علوم دیگر در حوزه‌ها و خصوصاً قرارداد آن در برنامه دروس حوزوی و دانشگاهی بسیار خطرناک است^۲ و اجراء این برنامه‌ها و تشویق و تأیید آنها قابل

۱. از امام باقر علیه السلام روایت است که به سلمة بن کُهَیل و حکم بن عتّیبة فرمودند: «شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجْدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ». کافی: ۱/۳۹۹/۳ (به شرق و غرب عالم) بروید، دانش صحیحی را نمی‌یابید مگر آنچه که از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد) و نیز از آن حضرت نقل است که فرمودند: «كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ» مختصر البصائر: ۱۹۸، بحار الانوار: ۲/۹۴/۳۲. (هر آنچه که از این خانه صادر نشده باشد باطل است.) و از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است که به کمیل بن زیاد نَحَعی فرمودند: «يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا.» بشار المصطفی: ۲۵، بحار الانوار: ۷۴/۲۶۷، ۴۱۲/۳۸. (ای کمیل! جز از ما [اهل بیت] مگیر، تا از ما باشی.) و همچنین از امام صادق علیه السلام روایت است که فرمودند: «كَدَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا.» صفات الشيعة: ۳/۴، بحار الانوار: ۲/۹۸/۴۹. (دروغ می‌گوید آنکه می‌پندارد از شیعیان ما است در حالی که به ریسمان غیر از ما درآویخته است.) و نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است که فرمودند: «... مِنْ ابْتَعَى الْعِلْمَ فِي غَيْرِهِ (کتاب الله) أَضَلَّهُ اللَّهُ...» بحار الانوار: ۲۷/۸۹/۳۰ به نقل از تفسیر عیاشی (هر کس علم و دانش را در غیر از کتاب خدا بخواهد خداوند او را گمراه می‌سازد) و همچنین نقل است که آن حضرت فرمودند: «... مَنْ طَلَبَ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ (القرآن) أَضَلَّهُ اللَّهُ...» بحار الانوار: ۳۱/۸۹/۳۴ به نقل از تفسیر امام عسکری علیه السلام (هر کس هدایت را در غیر از قرآن طلب کند خداوند او را گمراه می‌نماید).

۲. در این باره دوران‌دیشی و دقت نظر مرجع کم‌نظیر، بیدار و عالم به زمان خویش یعنی مرحوم آیه‌الله العظمی بروجردی اعلی الله مقامه الشریف را ملاحظه نمایید که چگونه با برقراری «درس

توجیه نیست و اگر کسی در این حوزه‌ها گمراه شود علاوه بر این که خودش مسؤول است مدرس و استاد نیز مسؤول خواهند بود. **وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ وَ آخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.**

۴ ربیع المولود ۱۴۱۹

لطف الله صافی

فلسفه» و «ترویج کتب فلسفی و ترجمه آن در حوزه علمیه قم» و «نوشتن تعالیق فلسفی بر کتاب شریف و مستطاب بحار الانوار» مخالفت نمود و مانع انجام این امور شد و طلاب حوزه علمیه را - به وسیله برخی عوامل بازدارنده - از رفتن به «درس فلسفه» شدیداً نهی نمود. در این باره می‌توان این منابع مراجعه کرد: فخر دوران: ۴۹، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیه الله بروجردی: ۳۸۲-۳۸۹، مهر تابان: ۱۰۳.

پاسخ به مسائلی پیرامون مقاله
«بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک به اصطلاح
عرفانی با هدایت های الهی قرآنی»

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد از تحریر این تذکاریه و هشدار، یکی از عزیزان که آن را مطالعه کرده بود تذکرات یا ایراداتی را ارائه داد. اینک عین جوابی را که به ایشان تقدیم شد برای مزید فائده ضمیمه اصل می‌نمائیم. امید است مورد توجه قرار گیرد.

بسیار از دقت شما مسرور شدم. با وجود این، شاید به سبب قصور بیان حقیر، حقیقت مقصودم دریافت نشده باشد. بنابراین باز هم موضوع را ضمن نظر به تذکرات جناب عالی بررسی می‌نمائیم.

راجع به تکفیر اشخاص و میزان در اسلام و کفر

۱. در این هشدار ما، تکفیر عارف خاص یا فیلسوف خاص در نظر نبوده، چنان که به طریق اولی تکفیر العیاذُ بالله - کل افرادی که به اصطلاح عارف یا فیلسوف شمرده می‌شوند مقصود نبوده و نیست. چنان که از روی انصاف هم نمی‌توانیم مطابقت عقاید همه آنها و کلماتشان را با شرع تصدیق کنیم و همانطور که گفته‌اند:

«ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد»^۱

و نیز:

ای بسا غول بیابانی که راه عرضه می‌دارد ولیکن سوی چاه

و نیز:

ای بسا ابلیس آدم وار زشت که برد انسان به دوزخ نی بهشت

۱. دیوان حافظ: ۲۷۲، غزل ۱۵۹.

و نیز:

چون بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست^۱

یا همانگونه که مرحوم والد علامه رحمته الله بین آن که می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۲

اندر این بحث از خرد ره‌بین بدی فخر رازی راز دار دین بدی^۳

و آن که پاسخ می‌دهد و می‌گوید:

ای که گفتم پای چوبین شد دلیل ورنه بودی فخر رازی بی‌بدیل

فرق ناکرده میان عقل و وهم طعنه بر برهان مزن ای کج بفهم^۴

در محاکمه بین این دو گروه، آن عالم جلیل روشن ضمیر می‌فرماید:

پس مدار خوب و بد شد اعتقاد فن و مشرب را نشاید اعتماد

ای بسا عارف به نام معرفه شبهه‌اش پوشیده قبیح فلسفه

وای بسا حکمت مآبی کج نهاد که اساس شرع را بر باد داد

گر تناقض هست در حکم عقول که از آن شد اختلافات فحول

هست جاری عیناً اندر کشف نیز می‌کنی تصدیق گرداری تمیز

بنابراین اصلاً ما در اینجا در این مقام نیستیم. ولی این آگاهی و توجهی است

که ضمن بررسی مختصر مسأله فلسفی و به اصطلاح عرفانی خود به خود

۱. مثنوی: ۹، دفتر اول.

۲. مثنوی: ۴۴، دفتر اول.

۳. مثنوی: ۳۴۹، دفتر پنجم.

۴. شعراز میرداماد. رک: الفوائد العلیة: ۲۶۴/۱، نقدی بر مثنوی: ۲۵۰ (پاورقی)، آداب تعلیم و

تعلیم در اسلام (ترجمه منیة المرید): ۶۷ (پاورقی)

حاصل می‌شود که فی الجمله - اشخاصی اعم از عرفاء یا حکماء اقوال و سخنان کفرآمیز داشته و دارند، هر چند برخی به آنها معتقد نباشند و برای مماشات با آنها گفته باشند. چنان که بسا بعضی از اهل جمود بر ظواهر نیز اقوالی کفرآمیز داشته باشند. سؤال این است که:

معیار در حکم به اسلامیت یا کفر مثل حسین بن منصور حلاج^۱ یا محیی الدین ابن عربی^۲ یا بعضی دیگر از سران متصوفه و بعض فلاسفه - که حالاتشان را می‌توانید در تذکره‌ها بخوانید و از نوشته‌هایشان به دست آورید - چه معیاری است؟ آیا اگر کسی گفت: نصاری از آن جهت کافرند که «إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ» می‌گویند و همه خدائی نگفته‌اند^۳ - و امثال این حرف و به ظاهر بدتر از آن را

۱. در مثل این گفته او: «انا الحق والحق للحق حق» اخبار الحلاج: ۱۱۲/ش ۷۴.

۲. در مثل این کلام او «كان موسى اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بان الله قد قضى ألا يُعبد إلا اياه ... ان العارف من يرى الحق فى كل شىء بل يراه كل شىء» فصوص الحکم: ۱۹۲/۱ و نیز این سخن او: «العارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه» فصوص الحکم: ۱۹۵/۱ و همچنین این گفتار او «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» فتوحات مکیة: ۴۵۹/۲.

۳. به عنوان نمونه به این بیانات بنگرید: «قال (الله تعالى) «ان تعذبهم» بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق. يعنى حجاب تعين عيسى و حجابيتهم. فانهم حجبوا بالصورة الشخصية التعينية و حصروا الحق فيه، فكفروا اى ستروا و غابوا عن الحق المتعين فيه و فيهم و فى الكل من غير حصر.» شرح فصوص الحکم جندی: ۵۵۱. ابوالعلاء عقیفی نیز می‌گوید: «ان الله عنده (ابن عربی) هو الوجود المطلق و كل موجود من الموجودات صورة له و الصورة اذا اخذت فى جزئيتها ليست الله فى اطلاقه و اذن فليست الصورة هى الله و ان كانت مجلى له و قد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم لانهم حصروا الحق الذى لا تنهاى صورة فى تلك الصورة الجزئية المعينة و كان الاولى بهم ان يقولوا ان المسيح صورة من صور الحق التى لا

گفت - میزان در حکم به کفر او چیست؟^۱ و چه کسی می‌تواند حکم به کفر او بدهد؟

آیا اگر کسی در مقابل شرع مقدس که مثلاً حکم می‌دهد که «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِجِسْمٍ»^۲ بگوید خدا جسم است ولی «جسم الهی» است^۳ حرفش چگونه قابل توجیه است؟ و چرا اگر از جسم معنای دیگر ارااده کرده است همان معنی را

تتناهی. «فصوص الحکم: ۲۸/۲.

ابن عربی نیز می‌گوید: «و قال: لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولم يكفر من قال انه سبحانه رابع ثلاثة و ذلك انه لو كان ثالث ثلاثة او رابع اربعة على ما توطأ عليه اهل هذا اللسان لكان من جنس الممكنات و هو سبحانه و تعالى ليس من جنس الممكنات فلا يقال فيه انه واحد منها فهو واحد ابداً لكل كثرة و جماعة و لا يدخل معها في الجنس فهو رابع ثلاثة فهو واحد و خامس اربعة فهو واحد بالغاً ما بلغت فذلك هو مسمى الله. فهو وان كان هو الوجود الظاهر بصور ما هي المظاهر عليه فما هو من جنسها فانه واجب الوجود لذاته و هي واجبة العدم لذاتها ازلاً» الفتوحات المكية: ۲۱۵/۲.

۱. بعضی تکفیر و حکم به کفر گوئی را حربه ای علیه فقهاء کرده اند تا خودشان و سائر افراد و گروه های باطله و به اصطلاح روشن فکران را از احکام مترتب بر آن مصونیت بخشند. ما بدون این که قصد انکار وقوع اشتباه را در احکام مربوط به کفر اشخاص داشته باشیم می‌گوییم که بررسی ها در موارد این موضوع نشان می‌دهد که فقهاء در حکم به کفر در نهایت احتیاط و تثبیت عمل نموده اند.

۲. اصول کافی: ۱۰۴/۱ باب النَّهْيِ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ، توحيد شيخ صدوق: ۹۷ بابُ أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةً، بحار الانوار: ۲۸۷/۳، باب ۱۳ نَفْيِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ.

۳. ملاصدرا می‌گوید: «فليجزان يكون في الوجود جسم الهی ليس كمثل شئء و هو السميع البصير المسمى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية» شرح اصول کافی: ۲۰۷/۳.

نمی‌گویند و می‌خواهد ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۱ و ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۳ و امثال این جمله‌ها را به همان ظاهر کلماتش. نه ظاهر کل جمله که مجاز است و در نهایت فصاحت و بلاغت است - حمل نماید و با مجتسمه عامه هم آواز شود؟!

به هر حال اگر می‌فرمایید در مسایل الهی و اصول دین غیر از انکار مطلق اصل مبدأ انکار چیزی موجب کفر نیست و قدر مشترك این است که قائل به توحیدی باشد اعم از این که صحیح باشد یا باطل - مثل این که همه را یکی بیشتر نداند، یا او را همه بدانند، یا فقط او را موجود بدانند و همه را ظل و ظهور و تجلی او، و او را

۱. سوره طه: ۵.

۲. در این عبارات تأمل کنید: «لما نسب الله العرش الى نفسه وجعله محل الاستواء الرحمانی فقال الرحمن على العرش استوى، جعل الملائكة حاقين به من حول العرش بمنزلة الحرس حرس الملك والملازمين بابه لتنفيذ اوامره» الفتوحات المكية: ۷۰۲/۱. «ان للحق على ما اخبر خمس كينونات: كينونة في العماء وهو ما ذكرناه و كينونة في العرش وهو قوله «الرحمن على العرش استوى و كينونة في السماء في قوله: ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا و كينونة في الارض وهو قوله وهو الله في السماوات و في الارض و كينونة عامة وهو مع الموجودات على مراتبها حيثما كانت» الفتوحات المكية: ۳۱۰/۲.

۳. سوره الفتح: ۱۰.

۴. این عبارت را ملاحظه نمایید «اعلم انك اذا ثابت على اداء الفرائض فانك تقرب الى الله باحب الامور المقربة اليه و اذا كنت صاحب هذه الصفة كنت سمع الحق و بصره فلا يسمع الا بك و لا يبصر الا بك. فيد الحق يدك «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و ايديهم من حيث ما هي يد الله هي فوق ايديهم من حيث ما هي ايديهم. فانما المبايعة اسم فاعل و الفاعل هو الله فايديهم يد الله، فبايديهم بايع تعالى و هم المبايعون و الاسباب كلها يد الحق التي لها الاقتدار على ايجاد المسببات» الفتوحات المكية: ۴۴۹/۴.

متجلی، و همه را مرآت و مجلی، یا مثل موج و دریا و حرف و جبر بگوید، یا «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بواحد منها»^۱ بگوید خواه به این معنی که او همه اشیا است و هیچ یک از آنها نیست و از هر شیء واحدی از اشیا سلب می‌شود که او آن نیست ولی هیچ یک از اشیا از او سلب نمی‌شوند، و یا به این معنی که او جامع جمیع کمالات اشیا است و هیچ یک از آنها نیست، چون آنها کمال مطلق نیستند و فقیر و محتاجند، یا همه را یکی بیشتر نداند، یا همه را غیر او بداند و او را یگانه و یکتا و مباین از همه و همه را مباین با او بداند^۲ - این معنایش صحت همه مسالك و عقاید و خلاف اجماع و ضرورت مسلمین است. توحیدی که شرع، مبین و محقق کرده است همان وحدانیت و یگانگی ذات اقدس الوهیت و بی مثل و بی شریک و بی نظیر بودن او است که در آن نه تنها نفی غیر معتبر نیست بلکه اثبات غیر ملحوظ است و از مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ استفاده می‌شود.

جناب عالی بفرمائید: در این مسائل چه بیانی و چه عقیده‌ای کفر است؟ و بگوئید: آیا ابراز مطالب صحیح با الفاظ به ظاهر کفرآمیز یا لا اقل خلاف ظواهر کتاب و سنت مصلحت است و جایز می‌باشد؟ و موجب گمراهی مردم نمی‌شود؟ کلمات خلاف ظواهر شرع و اشعار به ظاهر خلاف عقاید حقه از عرفاء و

۱. اسفار: ۶/ ۱۱۰.

۲. برای اطلاع از مستند این آراء و اقوال به پاورقی صفحات ۱۱۱ تا ۱۱۴ مراجعه کنید.

بلکه فلاسفه به قدری زیاد است که کتاب‌ها می‌شود.^۱

۱. مولوی گوید:

آنها که طلبکار خدایید، خدایید
ذاتید و صفاتید گهی عرش و گهی فرش
(دیوان شمس الحقایق: ۱۸۸).

همچنین گوید:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد
هر دم به لباس دگر آن یار برآمد
می‌گشت دمی چند براین روی زمین را
عیسی شد و برگنبد دوار برآمد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
تا این که می‌گوید:

نی نی که هم او بود که می‌گفت أنا الحق
منصور نبود آن که بر آن دار برآمد
(دیوان شمس الحقایق: ۱۹۹-۲۰۰).

و نیز می‌گوید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش
(مثنوی: ۷۹-۸۰، دیباچه دفتر دوم).

و محمود شبستری می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است
امور اعتباری نیست موجود
(گلشن راز: ۵۴)

شاه نعمه الله ولی در بیان مراتب وجود گوید:

حاجت به طلب نیست شماید، شماید
در عین بقایید و مبراً زفنائید

دل برد و نهان شد
گه پیرو جوان شد
از بهرتفـرج
تسبیح کنان شد
روشن گر عالم

در صوت الهی
نادان به گمان شد..

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش

تعین‌ها امور اعتباری است
عدد بسیار و یک چیز است معدود

بزرگانی از آنها متهم به اعمال منکر^۱ و برخی متهم به انکار معاد^۲ بودند.

در مرتبه‌ای ساجد در مرتبه‌ای مسجود	در مرتبه‌ای عابد در مرتبه‌ای معبود
در مرتبه‌ای عبد است در مرتبه‌ای رب است	در مرتبه‌ای حامد در مرتبه‌ای محمود
در مرتبه‌ای فانی در مرتبه‌ای باقی	در مرتبه‌ای معدوم در مرتبه‌ای موجود
در مرتبه‌ای طالب در مرتبه‌ای مطلوب	در مرتبه‌ای قاصد در مرتبه‌ای مقصود
در مرتبه‌ای آدم در مرتبه‌ای خاتم	در مرتبه‌ای عیسی در مرتبه‌ای داود

(دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی: ۳۵۰).

۱. به طور نمونه و مشت از خروار این سرگذشت را ملاحظه نمایید:

«منقول است که حضرت سلطان العارفين چلپی عارف از حضرت ولد روایت کرد که مولانا شمس الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والد عظم الله ذکره شاهی التماس کرد. پدرم حرم خود، خاتون را که در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی بود و در عفت و عصمت مریم عهد خود، دست بگرفته در میان آورد. فرمود که: او خواهر من است. بلکه نازنین پسری می خواهم که به من صحبت کند. فی الحال فرزند خود سلطان ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت: امید آن است که به خدمت و کفش گردانی شما لایق باشد. فرمود که: او فرزند دلبنند من است. حالیا اگر قدری صهبا دست دادی، اوقات به جای آب استعمال می‌کردم که مرا از آن ناگزیر است. همانا که حضرت بنفسه بیرون آمده، دیدم که سبویی از محله جهودان پر کرده، بیاورد و در نظر او نهاد. دیدم که مولانا شمس الدین فریاد آورد و جامه‌ها را به خود چاک کرده، سر در قدم پدرم نهاد و از آن قوت مطاوعت امر پیر حیرت نموده فرمود که: به حق اول بی اول و آخر بی آخر که از ابتدای عالم تا انقراض جهان مثل تو سلطانی در جهان وجود نه آمده و نه خواهد آمدن. همان دم سر نهاده مرید شد. (زندگی نامه مولانا جلال الدین مولوی: ۱۸۲/۱).

۲. به این عبارات بنگرید: «فبعد حشر النفوس وتعلقها باجساد اخرى غير هذه الاجساد ليس لاحد ان يقول ان هذا البدن المحشور غير البدن الذي مات» الشواهد الربوبية: ۲۶۷، در مفاتیح الغیب در ادامه می‌گوید: «وليس له ايضاً ان يقول هذا بعينه ذاك». ص ۵۹۹.

«فان قلت: النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخرى لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له. قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته». اسفاز: ۳۱/۹، المبدأ والمعاد: ۳۳۷.

«قد علم ان هذا البدن محشور في القيامة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن» (العرشية: ۲۵۰).

حتی سهروردی مقتول، به همین تهمت‌ها کشته شد^۱ که ما در مقام اثبات صحت این اتهامات نسبت به اشخاص معینی نیستیم و مخصوصاً سهروردی را احتمال می‌دهیم که منشأ اصلی مخالفت با او، نظرات متشیعانه و گرایش او به تشیع بوده است که به امر صلاح الدین ایوبی شاه غدار و خونخوار و شیعه‌کش به قتل رسید.

ذکر بعضی از تأویلات مخالف با کتاب و سنت

۲- راجع به سؤال از ملاک هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء علیهم‌السلام عرض می‌شود ملاک هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء - علی نبینا و آله وعلیهم‌السلام - هماهنگ بودن با ظواهر کلمات و دعوت و تبلیغات آنهاست. بسیاری از سخنان این فرق - اقلاباً به ظاهر با آنها موافقت ندارد، و کیست که نداند زبان وحی و قرآن و حدیث زبان ابن فارض و جامی و ابن عربی و دیگران از عرفاء اصطلاحی و فلاسفه نیست خصوصاً فلاسفه اخیر و اصحاب حکمت - به قول خودشان - متعالیه که عرفان و فلسفه را با هم مخلوط کردند و حتی آیات را بروفق مشارب خود به طور عجیبی تأویل نمودند که به طور نمونه بعض این تأویلات را ملاحظه فرمائید:

ملاً عبدالرزاق کاشی در مورد آیه شریفه: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ جِمْارِكَ﴾^۲ حمار را به بدن

۱. الکنی و الالقاب: ۳۲۶/۲، راهنمای دانشوران: ۴۲۴/۱، تاریخ الحکماء قبل ظهور الاسلام و بعده: ۳۷۹، الوافی بالوفیات: ۳۱۹/۲، لسان المیزان: ۳/۱۵۶/ش ۵۵۳.
۲. سوره بقره: ۲۵۹.

عزیر نبی^۱ و «صفا و مروه» را به قلب و نفس،^۲ و «غلامین یتیمین»^۳ را به عقل نظری و عقل عملی، و یتیم بودن شان را به جدا شدن از پدرشان روح القدس،^۴ و «نفس واحدة» را در: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^۵ به نفس ناطقه کلی، و زوج را در: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾^۶ به نفس حیوانی تأویل می‌نماید.^۷

ملاصدرا نیز در آیه شریفه: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا﴾^۸ گفته است:

أَيُّ الْعُقُولِ السَّابِقَةِ عَلَى جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ، ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^۹ أَيْ النُّفُوسِ الْمُدَبِّرَةِ لِلْأَجْرَامِ الْعَالِيَةِ، فَذَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى هَذَيْنِ التَّوَعِينِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الشَّرِيفَةِ.^{۱۰}

که این تفسیر یا تأویل در حد تأویل ملا عبدالرزاق و ابن عربی پرت از لفظ آیات شریفه نیست. یعنی: اگر «فالسَّابِقَاتِ» را عام بدانیم یا الف و لام در آن را برای جنس یا به نحوی عهد بدانیم و عقول - به قول او سابقه بر جمیع ممکنات - را ثابت بدانیم، ممکن است آیه را به نحو أحد المصادیق یا خصوص عقول تفسیر کنیم؛ هم چنین در «مُدَبِّرَاتِ» اگر نفوس مُدَبِّرَه اجرام عالیه را ثابت بشماریم، ولی

۱. تأویلات عبد الرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ۸۶/۱.

۲. همان: ۶۱/۱.

۳. سوره کهف: ۸۲: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ﴾.

۴. تأویلات عبد الرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ۴۱۱/۱.

۵. سوره نساء: ۱.

۶. همان.

۷. تأویلات عبد الرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ۱۳۷/۱.

۸. سوره نازعات: ۴.

۹. سوره نازعات: ۵.

۱۰. مفاتیح الغیب: ۴۴۶.

بدون تفسیر از اهل بیت علیهم السلام و بدون اثبات آن معانی این نمط تفسیر جایز نیست و ادعای دلالت آیه بر این دو نوع از موجودات از او بسیار شگفت‌انگیز است. چنان که بعضی در معنای ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ گفته است: همه به اصطلاح مشرک و موحد و مسلمان و کافر و خداپرست و بت پرست فقط تورا می پرستیم و از تو یاری می خواهیم. حال یا غرضش این است که از باب وحدت وجود یا از باب این که مقصود حقیقی همه در عبادت و استعانت توهستی، و آن که بت می پرستد مقصود حقیقی او کسی است که مستحق پرستش و قادر بر اعانت است، و آن خداست و از باب خطای در تطبیق و اشتباه مصداق، به بت توجه می کند ولی معبود و مستعانش همان معبود و مستعان حقیقی است.^۱

۱. در کتاب های ابن عربی همانند فصوص و فتوحات و تفسیر او از این کلمات بسیار است و هر کس - از اهل اطلاع و آشنا به این مطالب - می تواند خود این کتابها را مطالعه نماید تا بداند فاصله این حکمت های به اصطلاح عرفانی با مکتب وحی اسلام و هدایت های قرآن کریم و نهج البلاغه و احادیث و معارف اهل بیت علیهم السلام به حدی است که توفیق و هماهنگی بین آنها قابل تصور نیست. فقط برای این که حجت بر همه و خصوص آنان که به تدریس و تعلیم و تعلم مثل فصوص و شروح آن می بالند تمام باشد و موقف و موضع خود را در دنیا و آخرت و ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (سوره اسراء: ۷۱) بشناسند و بدانند برای ترویج هائی که از این اندیشه ها می نمایند مسئول هستند و باید پاسخگو باشند، چند جمله را از ابن عربی در فصوص الحکم - فَصْحُ حِكْمَةِ إِمَامِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هَاؤُويَّةٍ - در اینجا نقل می کنیم:

كَانَ مُوسَى أَعْلَمَ بِالْأَمْرِ مِنْ هَارُونَ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا عَبَدَهُ أَصْحَابُ الْعِجْلِ لِعَلِمِهِ بِأَنَّ اللَّهَ قَضَى أَلَّا يُعْبَدَ إِلَّا إِيَّاهُ وَمَا حَكَّمَ اللَّهُ لِشَيْءٍ إِلَّا وَقَعَ، فَكَانَ عَتَبُ مُوسَى أَخَاهُ هَارُونَ لِمَا وَقَعَ الْأَمْرُ فِي إِنْكَارِهِ وَعَدَمِ اتِّسَاعِهِ؛ فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَلْ يَرَاهُ عَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ. فَكَانَ مُوسَى يُرِي هَارُونَ

فرق است بین اشتباه در اصول و اشتباه در فروع

۳- این که مرقوم داشته‌اید: «مگر فقهاء در مسایل استنباطیه و اجتهادیه‌ای که دارند آنچه را از ادله استنباط می‌نمایند و فتوی می‌دهند در خطا و اشتباه واقع نمی‌شوند و از وقوع در مخالفت واقع مصونیت دارند که از حکما و اهل معقول و فکر و نظر توقع داشته باشید که از خطا مصون باشند؟ طبع بحث و نظر در مسایل علمی و فکری این اقتضاء را دارد و اگر چه قواعد منطق برای مصونیت از خطا در فکراست با وجود این، خطا و اشتباه جز از اهل عصمت قابل وقوع بلکه امری واقع است.»

تَرْبِيَّةَ عِلْمٍ وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْهُ فِي السِّنِّ، وَلِذَلِكَ لَمَّا قَالَ لَهُ هَاؤُنْ مَا قَالَ رَجَعَ إِلَى السَّامِرِيِّ فَقَالَ لَهُ: فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ يَعْنِي: فِيمَا صَنَعْتَ مِنْ عُدُولِكَ إِلَى صُورَةِ الْعَجَلِ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ. (فصوص الحکم: ۱۹۲/۱)

وَقَالَ لَهُ: أَنْظِرْ إِلَى إِلَهِكَ فَسَمَاهُ إِلَهًا بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ لِلتَّعْلِيمِ لَمَّا عَلِمَ أَنَّهُ بَعْضُ الْمَجَالِيِّ الْإِلَهِيَّةِ. (همان)

وَأَعْظَمَ مَجَلَى عُبْدٍ فِيهِ وَأَعْلَاهُ الْهَوَى كَمَا قَالَ: «أَفْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» فَهُوَ أَعْظَمُ مَعْبُودٍ فَإِنَّهُ لَا يُعْبَدُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ وَلَا يُعْبَدُ هُوَ إِلَّا بِذَاتِهِ وَفِيهِ أَقُولُ:

وَحَقُّ الْهَوَى إِنْ الْهَوَى سَبَبُ الْهَوَى وَلَوْلَا الْهَوَى فِي الْقَلْبِ مَا عُبِدَ الْهَوَى

أَلَا تَرَى عِلْمَ اللَّهِ بِالْأَشْيَاءِ مَا أَكْمَلَهُ كَيْفَ تَمَّمُ فِي حَقِّ مَنْ عَبَدَ هَوَاهُ وَاتَّخَذَهُ إِلَهًا فَقَالَ: «وَأَصْلُهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» وَالصَّلَاةُ الْحَيْرَةُ... (فصوص الحکم: ۱۹۵/۱-۱۹۴)

و بالجمله: فصوص و کتاب‌های این فرقه مشحون به این گونه مطالب است که تا شخص خود این سخنان را در آن نبیند باور نمی‌کند که این کلمات و تأویلات و عقاید از کسی اظهار شده باشد. با وجود این، اشخاصی که با معارف قرآن و حدیث و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و عقاید اسلامیته آشنا و در ارتباط باشند اینها را سالم العقیده و مستقیم الفکر و عارف نمی‌شناسند، و لا حول و لا قوة الا بالله.

جواب این است که: البته فقیه و ارباب فنون دیگر، مثل ادیب و ریاضی دان و عالم هیئت و منطق و طب و غیرها از خطا مصون نیستند چنان که حکیم و فیلسوف هم مصون از خطا نیست. فقیه در استنباط خود چون مجاز و بلکه مأمور به تحقیق و اجتهاد است اگر در خطا افتاد معذور است. اما فیلسوف و حکیم اگر تحت هدایت انبیاء و در محدوده‌ای که آنها معین کرده‌اند مسایل الهیات را بررسی نکرد و از آن خارج شد و بیش از آنچه از او خواسته شده به تحقیق پرداخت و در محدوده‌های ممنوعه وارد شد و گرفتار خطا و فساد عقیده و انحراف شد، معذور نیست و این يك واقعیت غیرقابل انکار است که سیر مسالك فلاسفه و عرفا لزوماً به مشرب و مکتب انبیاء منتهی نمی‌شود و با آن موافقت نمی‌یابد، بلکه در بعضی یا اکثر موارد از هم جدا شده و فاصله می‌یابند.

در معرفت و خداشناسی

۴- این که مرقوم داشته‌اید: «بحث در معارف دینی در فقه و حدیث خلاصه نشده است و دین فقط فقه و حدیث نیست و علماء دین تنها فقهاء نیستند» ما هم همین را می‌گوئیم و همه هم همین را می‌گویند. معارف قرآنی و اسلامی به معنای عام خود شامل مسائل اعتقادی و عملی است، و علم به مسائل اعتقادی اساس و پایه علوم دیگر است و شرف هر علمی به معلوم است. بدیهی است علم به خدا و توحید او و صفات ثبوتیه و سلبيه و علم به نبوت و امامت و معاد، اینها علمومی است که طبعاً مقدم بر علم فقه و فقه متفرع بر آنها است. فقهاء فقیه نخواهند بود مگر این که آن علوم پایه را در حدی که شرع ارشاد و هدایت نموده است دارا باشند. این مطلبی نیست که در آن بحثی باشد که مسائل دینی

متضمّن هردو بخش الهیات و عقاید و تکالیف و وظایف عملی است و فقیه باید در هردو بخش صاحب نظر و اطلاع و تخصص کافی باشد.

بحث این است که در معرفت و خداشناسی در همین حدّی که از قرآن و احادیث استفاده می‌شود و به آن اکتفا شده است باید اکتفا نمود و در بحث از آنچه نهی شده است باید خودداری کرد و مخالفت شرع را ننمود.

وَكُلُّ مَا تَصَوَّرَهُ الْعَالَمُ الرَّاسِخُ فَهُوَ عَنِ حَرَمِ الْكِبْرِيَاءِ بِفَرَسِخٍ^۱

مثلاً در بحث از ذات خدا و کیفیت اراده حق تعالی و حقیقت علم باری تعالی و حتی تفصیل قضا و قدر و کیفیت ربط حادث به قدیم و سنخیت بین معلول و علت و به تعبیر اخیرشان «تجلّی و ظهور و ظاهر و مظهر و متجلّی و مجلی» و از این مباحث که شرع ورود در آنها را نخواست است یا برای این که تمام یا بعض این علوم اصلاً از درک عقل خارج است و شارع از آن خبر داده است و فرموده است: «كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ، مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ التَّمَلَّ الصِّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانِيَّتَيْنِ. فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا هُا وَيَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَهَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِي مَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ».^۲ از این

۱. عبارت از شیخ بهایی (ره)، الاربعون حديثاً: حديث دوم، ص ۸۸. هر آنچه که عالم ثابت قدم در علم و دانش، آن را [به عنوان خدا] تصور کند، از حریم کبریاء خداوند متعال فرسخ‌ها فاصله دارد.

۲. بحار الانوار: ۲۹۳/۶۶. به نقل از امام باقر (ع). (هر چه که شما در دقیق‌ترین و ظریف‌ترین معانی با افکار خود [به عنوان خدا] مشخص نمایید، آن مخلوقی و مصنوعی مثل شماست و به خود شما برمی‌گردد. شاید مورچه‌های ریز گمان می‌کنند که خداوند متعال [نیز] دو شاخک کوچک دارد، زیرا که این کمال آنها است و چنین می‌پندارند که نبود آن برای کسی که آن را ندارد

جمله «أَرْقُ يَا أَدَقَّ مَعَانِيهِ» استفاده می‌شود که اگر در این مسائل دقیق‌ترین روش فکری و استدلال را هم داشته باشید نخواهید توانست از حقایق این امور آگاه شوید، جز این که خودتان از پیش خودتان یک رشته‌ای می‌سازید و نقشه‌ای تصور می‌کنید. از علت اولی و عقول تا عالم ماده. خلاصه اینکه قدرت خدا را محدود می‌کنید و او را در ترتیب و نقشه‌ای که می‌دهید محبوس می‌سازید و ظهور محکم: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱ و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ را منکر می‌شوید و می‌گویید: چون برهان داریم، با آن برهان دست از دلالت این آیات برمی‌داریم.

البته به آن کس که مدعی است با سیر این مسیر ممنوع به برهان رسیده است نمی‌توان گفت از برهانت دست بردار، اما اگر این برهانش خطا و اشتباه و ناصواب از آب درآید به او می‌گویند: چه کسی به تو تکلیف کرده بود که این مسائل را به طور آزاد دنبال کنی و ربط حادث را با قدیم بیشتر از این که حادث، مخلوق و قدیم، خالق است بدانی و برای آن به حساب خودت برهان بسازی تا در خلاف واقع بیفتی و در نتیجه بیشتر یا بسیاری از نصوص کتاب و سنت را متأولانه و با تأویلات بارده رد کنی و فهم عرف و مخاطبان حاضر در مجلس خطاب و مَنْ يَقُومُ مَقَامَهُمْ را تخطئه نمائی و برای صدور افعال الهی و نظام کار خدا- به معنای مصدری نه به معنای حاصل از مصدر- به تفصیل، نظام معین

نقص و کمبود است؛ و [دقیقاً] این حال خردمندان است در مورد آنچه که خدا را به آن توصیف می‌کنند.

۱. سوره بقره: ۲۰، ۱۰۶. (همانا خداوند بر همه چیز تواناست).

۲. سوره یس: ۸۲. (فرمانش تنها این است که چون چیزی را بخواهد به او می‌گوید «باش» پس بی درنگ موجود می‌شود).

کنی و خدا را در برنامه‌ای که می‌دهی محصور و محبوس، و قدرت او را محدود کنی؟! در واقع این کمال جرأت و غرور و تکبرانسان است که خود را چیزی بداند و ادعای علم به تفصیل این امور را- زاید بر آنچه عقل فطری و ارشاد وحی دلالت دارد- بنماید.

زمین در جنب این نه سقف مینا چو خشخاشی بُود بر روی دریا
 بین تا تو از این خشخاش چندی سزد گر بر بُروت خود بخندی^۱

به هر حال ممکن است نهی از غور در بعض مسائل الهیات از باب این باشد که از درك عقل بشر خارج باشد و یا از این جهت باشد که به علت غموضت آن و عدم دخالت فهم و معرفت آن در ایمانی که انبیاء علیهم‌السلام به آن دعوت کرده و بشر را در سعادت دنیا و آخرت به آن نیازمند دانسته‌اند- چون معرض گمراهی بسیاری است- از این جهت همگان را منع کرده‌اند تا در خداشناسی و معرفه الله همان ارشادات قرآن را چراغ راه خود قرار دهند و از آیاتی مثل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲ و ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^۳ و ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^۴ و ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

۱. شارب، سبیل.

۲. اسرارنامه: ۱۰۳.

۳. سوره ذاریات: ۲۰، ۲۱. (و در زمین نشانه‌هایی برای باوردارندگان است و در خود شما نیز. پس آیا نمی‌نگرید؟!)

۴. سوره واقعه: ۵۸، ۵۹. (آیا دیده‌اید آبی را که [در رحم زنان] می‌ریزد؟ آیا شما آن را [به صورت فرزند] می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟)

۵. سوره طور: ۳۵. (آیا [به قدرت الهی] از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریننده [خویش]‌اند؟)

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^۱ و ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^۲ و ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾^۳

و احادیث شریفه مثل: «لَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَجَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَخَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»^۴.

«وظَهَرَتْ فِي الْبَدَائِعِ الَّتِي أَحَدَتْهَا آثَارُ صُنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ...»^۵. هدايت و معرفت بگیرند.

۱. سوره لقمان: ۲۵. (و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

۲. سوره آل عمران: ۱۹۰. (همانا در آفرینش آسمان ها و زمین و گردش شب و روز نشانه هایی [از توحید] برای خردمندان است.)

۳. سوره غاشیه: ۱۷، ۲۰. (پس آیا به شترننگرند که چگونه آفریده شده؟! و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟! و به کوه ها که چگونه [بر سطح زمین] نصب گردیده؟! و به زمین که چگونه پهن گشته؟!)

۴. نهج البلاغه: ۲۷۰/خطبه ۱۸۵، احتجاج: ۲۰۴/۱. (اگر مردم در عظمت قدرت و بزرگی نعمت و بخشش خداوند متعال فکر و اندیشه کنند [از گمراهی] به راه [راست] باز می گردند و از مشقت و سختی آتش سوزان [قیامت] می ترسند.)

۵. بحار الانوار: ۱۰۷/۵۴، ۳۱۸/۷۴، نهج البلاغه: ۱۲۶/خطبه ۹۱ (اشباح) (آثار صنعت و نشانه های حکمت او در همه مصنوعات که ایجاد کرده آشکار است. پس هر آنچه آفریده حجت و دلیل براوست.)

اما در ورود در مسائل الهیات به بسط و تفصیل آزادی که اهل معقول یا عرفاء وارد می‌شوند همان بحث و کلام در کنه خداست که ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۱.

مسأله، مسأله فقهی و عرفانی یا فقهی و فلسفی نیست. چون موضوع این دو علم با هم مغایزند به هم ارتباط ندارند. مسأله، مسأله مکتب انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و مکتب فلاسفه و به اصطلاح عرفاست که با هم اگر تباین کلی نداشته باشند تصادق کلی و تام نیز ندارند. مکتب انبیاء اطمینان بخش و روشنگر است و در تفصیل امور الهیات هر چه از آنها رسیده حتمی است و میلیاردها بشر را در طول تاریخ به خدا رهنمون ساخته است. اما فلسفه به معنی عام، گاه به انکار خدا یا به انکار بعضی صفات خدا یا نبوت یا معاد منتهی شده است.

اگر نصیحت می‌کنیم و هشدار می‌دهیم غرض این است که شخص خودش به فکر خطرات این راه باشد و بداند که این شناختی را که فلسفی یا عارف اصطلاحی دنبال آن است نه از او خواسته‌اند و نه برای بیشتر مردم در همه مسائل قابل وصول است، حال می‌خواهند قبول کنند یا نکنند.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم

تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال^۲

قراردادن فلسفه - آن هم نه فلسفه خالص، بلکه مختلط با، به اصطلاح عرفان عرفاء معلوم الحال که از آن به حکمت متعالیه تعبیر می‌کنند - در برنامه درسی

۱. سوره طه: ۱۱۰. (آنچه را که پیش روی آنها و پشت سر آنها است می‌داند [از گذشته و آینده آنان با خبر است] و دانش آنان بر [ذات بی چون و علم بی کران] او احاطه ندارد.)

۲. کلیات سعدی: ۷۳۰.

حوزه‌ها و دانشگاه‌ها همین خطر را دارد که حاصل آن صاحبان مشارب باطله و منحرف و تبدیل حوزه دینی و مذهبی و جعفری به حوزه فلسفی یونانی و این و آن، و به قول بعضی حکمت متعالیه خواهد شد.

تعجب است که می‌فرمایید: مگر دین خلاصه شده است در فقه اصطلاحی. مگر کسی گفته دین در فقه اصطلاحی خلاصه شده است؟! بسیاری از فقهاء قدماء بخش اول کتاب‌هایشان را به مباحث اعتقادی برگرفته از کتاب و سنت اختصاص داده‌اند.^۱ این که شخصی در مباحث عقیدتی طبق هدایت اسلامی مهتدی شود به مراتب از این که در مسائل عملی و فروع فقهی از اسلام الهام بگیرد مهم‌تر است. دین عقیده است. معرفت به خداست. ایمان به خدا، به انبیاء، به ملائکه، به معاد، به امامت ائمه علیهم‌السلام و امور دیگر و بعد هم فقه است.

حدیث متعمقین در آخر الزمان

۵- راجع به این حدیث هم تصور فرموده‌اید که از آن مدح متعمقین در این رشته از مسائل الهی استفاده می‌شود با این که ممکن است مراد از آن ترغیب به ترك تعمق و ذم متعمقین باشد.

حدیث این است: در کتاب توحید شیخ اجل صدوق علیه الرحمة روایت مرفوعه‌ای به این لفظ روایت شده است:

سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ) وَالآيَاتِ مِنْ سُورَةِ

۱. مثل «كشف الغطاء» مرحوم كاشف الغطاء «الرسالة السعدية» علامه حلی و «الاقتصاد فیما یجب علی العباد» شیخ طوسی.

الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ (وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) فَسَنَ رَامَ مَاوَرَاءَ هُنَالِكَ هَلْكَ^۱ و نسخه ای که در بحار از آن روایت نقل شده است جمله اخیره به این لفظ است: «فَمَنْ رَامَ مَاوَرَاءَ ذَلِكَ هَلْكَ»^۲

این حدیث اگر مذمت و نکوهش متعمقین در ذات و صفات و اسما الله تعالی و فلاسفه و عرفاء اصطلاحی نباشد از آن مدح تعمق و غور در مسائل الهی استفاده نمی شود.^۳

بر حسب بعض روایات تعمق در الهیات مذموم است و راسخین در علم کسانی هستند که ترك تعمق نموده اند.^۴ ظاهرا این حدیث هم این است که چون

۱. توحید شیخ صدوق: ۲۸۳ حدیث ۲، کافی: ۹۱/۱/۳، باب النسبة.

۲. بحارالانوار: ۳/۲۶۳، ۲۶۴/۲۶۴/ح ۲۱. (از امام زین العابدین علیه السلام در مورد توحید سؤال کردند. آن حضرت فرمودند: به درستی که خدای عزوجل می دانست که در آخر الزمان گروه هایی هستند که اهل تعمق اند. [از این رو] خدای عزوجل سوره «قل هو الله أحد» و آیات سوره حدید تا «و هو علیم بذات الصدور» را نازل فرمود. پس هر کس بالاتراز آنجا (آن) را قصد کند هلاک می شود.)

۳. وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: «... وَالْعُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ وَ التَّنَازُحِ فِيهِ وَ الزَّيْغِ وَ الشَّقَاقِ - فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ وَ لَمْ يَزِدْ إِلَّا عَرَفًا فِي الْعَمَرَاتِ وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا عَشِيَّتُهُ أُخْرَى وَ انْخَسَرَ دِينُهُ...». (الكافي: ۲/۳۹۲/ح ۱، تحف العقول: ۱۶۶، بحارالانوار: ۳۸۴/۶۵، ۱۱۹/۶۹). (امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: ... غلو بر چهار بخش است: ۱- تعمق با فکر و اندیشه. ۲- نزاع و کشمکش در آن. ۳- انحراف و کجی. ۴- مخالفت. هر کس تعمق ورزد به حق رجوع نکرده و جز غرق شدن در گرداب ها چیزی بر او افزوده نشود و فتنه ای از او رفع نگردد مگر اینکه فتنه ای دیگر او را فرا گیرد و دینش دریده شود.)

۴. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: «إِنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمْ الَّذِينَ أَعْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْاِفْتِحَامِ فِي الشَّدِيدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْعُيُوبِ فَلَزِمُوا الْإِقْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْعَيْبِ الْمَحْجُوبِ، فَقَالُوا: أَمَّا بِهِ، كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا، فَمَدَحَ اللَّهُ اغْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَ سَمَى تَرْكَهُمْ

در اعصار آینده و آخرالزمان و دور و کورهایی، مثل عصر ورود فلسفه یونانی و اندیشه‌های به اصطلاح عرفانی در جوامع مسلمین گرایش به تعمق در خدا پیدا می‌شود برای این که مسلمانان به مثل این آیات در معرفت خدا اکتفا کنند و در مباحثی که کسی به عمق آن نمی‌رسد غور نکنند و عمیق نشوند این آیات را نازل فرمود تا برای آنها درس خداشناسی باشد و از حدود این آیات تجاوز نکنند و الا در اثر تعمق هلاک می‌شوند.^۱

التَّعَمُّقُ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُوخًا، فَأَقْتَصِرُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا تُقَدِّرُ عَظَمَةَ اللَّهِ شُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ». (بحار الأنوار: ۳/۲۵۷/ح ۱، ۲۷۷) (امیرالمؤمنین علیه السلام) فرمودند: همانا ثابت قدمان در علم و دانش آنهایی هستند که خداوند آنها را از ورود به درهایی که در برابر امور غیبی و پنهانی قرار گرفته بی نیازشان کرده است. چرا که آنها نسبت به آنچه که پوشیده و در پرده است و تفسیر آن را نمی‌دانند به جهل خویش اقرار کردند و گفتند: ما به آن ایمان آوردیم. همه از نزد پروردگار ماست. پس خداوند اعتراف ایشان به ناتوانی از رسیدن به آنچه که احاطه‌ای به علم و دانش آن ندارند را ستایش کرده و تعمق نکردن آنها در آنچه که بحث و گفتگو از حقیقت آن را به آنها تکلیف نکرده رسوخ و استواری نامیده است. پس تونیز بر آن بسنده کن و عظمت خداوند سبحان را به اندازه عقل خود نسنج که هلاک خواهی شد.

۱. علامه مجلسی رحمته الله در ذیل این حدیث نوشتند: ظَاهِرُهُ الْمَنْعُ عَنِ التَّفَكُّرِ وَالْحَوْضِ فِي مَسَائِلِ التَّوْحِيدِ وَالْوُقُوفِ مَعَ النَّصُوصِ. (ظاهراین حدیث نهی از تفکر و تعمق ورزیدن در مسائل توحید و توقف و بسنده کردن به نصوص و روایات است.)

و همچنین محقق لاهیجی در تفسیرش نوشتند: بعضی أجلَاءَ أَخْلَاءَ عَصْرِ. مَدَّ اللَّهُ ظِلَالَ إِفَادَاتِهِ. چنین گفته: که چون حق تعالی می‌دانست که در آخرالزمان جمعی از منتسبان به اسلام موجود می‌شوند که در خود رأیی تابع اقوال زناده فلاسفه می‌شوند بنابراین این سوره مبارکه و چندی از آیات سوره حدید را فرستاد تا ایشان خود رأیی نکنند و تبعیت اقوال فلاسفه، و معرفت خدای تعالی را از این سوره و از آیات مذکوره حاصل کنند، پس هر کس که قصد کند غیراین معانی را پس به تحقیق او نابود و از درجه اسلام بیرون است. (تفسیر شریف لاهیجی: ۴/۸۸۷).

خدا ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ است یعنی: چیزی از او به ولادت و معلولیت و ظهور و تجلی ولادت و وجود نیافته و او نیز از چیزی به ولادت و شبیه ولادت موجود نشده است.

و خلاصه، از این روایت نهی از تعمق در مسائل الهی و بسنده کردن تکلم در آن در همان محدوده مستفاد عرفی از قرآن استفاده می‌شود. معنایش این نیست که سوره اخلاص و سوره حشر و سوره حدید معانیش در آخرالزمان به وسیله امثال ابن عربی و دیگران فهمیده می‌شود و در عصر نزول نامفهوم بوده است و تعمق در این مسائل ممدوح است.

۶. این که قرآن ظاهر و باطن و بلکه بطون دارد معنایش این نیست که بطون آن بدون بیان از اهل بیت علیهم‌السلام برای دیگران با تعمق در این بررسی‌های عرفانی قابل درک است تا کسی بتواند بگوید: تفسیر محیی الدین از مثل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ به قضاء تکوینی از بطون قرآن است که موسی علیه‌السلام آن معنی را فهمیده بود و هارون نفهمیده بود؛ یا تفسیر بعض دیگر عرش را به فلک الافلاک^۱ و کرسی را به فلک ثوابت^۲ - و این قبیل تفاسیر و تأویلات که در کلمات این گروه بسیار است - از بطون است. هر چه بگویند اگر چه قریب به لفظ هم باشد مادام که از معصوم نرسیده باشد قابل قبول نیست. ظاهر و باطن قرآن معنایش بحث و فحص از اموری که شرع بحث در آنها را به طور ارشادی یا تکلیفی ممنوع فرموده نیست. در ظاهر قرآن هم اگر دو احتمال یا بیشتر باشد که حتی در بعض آیات از هزارها هم

۱. فلک نهم که محیط بر همه فلک‌هاست. فرهنگ معین: اعلام.

۲. فلک هشتم که کواکب ثابت در آن قرار دارند. فرهنگ معین: اعلام.

بیشتر احصاء شده فقط بر حسب روایات معتبر می‌توان يك احتمال را به قرآن نسبت داد تا چه رسد به باطن قرآن، که حتماً بدون این که به معصوم برسد قابل استناد و اعتماد نیست. به فرض آنچه گفته می‌شود باطن قرآن است فی حد نفسه صحیح باشد نمی‌توان بدون استناد به معصوم آن را باطن فلان آیه دانست زیرا تفسیر به رأی خواهد شد.

شما داستانی از یکی از بزرگان نقل کرده‌اید که ایشان فرموده است: بعض اعظام برای ما نقل فرمود: روزی در منزل مرحوم آخوند ملافتحعلی^۱ با جمعی از

۱. مرحوم حاج آخوند ملافتحعلی بن ملاحسن سلطان آبادی مدفون در صحن شریف حضرت امیرالمؤمنین^{علیه السلام} در نجف اشرف. ایشان تحصیلات خود را ابتدا در ایران آغاز کرد. سپس به عراق مهاجرت نمود و در اواخر عمر صاحب جواهر به درس ایشان حاضر شد. آنگاه به درس شیخ انصاری^{علیه السلام} و حاج ملاعلی رازی حاضر شد و از آنها کسب علم نمود، آنگاه در سال ۱۲۹۲ با میرزای شیرازی نجف را به قصد سامرا ترک کرد. در این مهاجرت مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری^{علیه السلام} داماد ایشان و حاج میرزا حسین نوری^{علیه السلام} همراه ایشان بودند. ایشان تا پایان حیات میرزای شیرازی در سامرا بود و پس از فوت ایشان به کربلا مهاجرت نمود. او در غایت جلالت و بزرگی، ورع، زهد و تقوی بود. ایشان متعبدی متعبد و پرهیزکاری خداشناس و اندیشمند بود. در تمام دوران عمر لباس او از کرباس تجاوز ننمود و خوراکش پیوسته نان جو یا گندم بود که از آرد الک نشده به دست می‌آمد. آنچه را که در دوره‌های سال از زوائد متعارف از زندگی مردم بود ترک می‌کرد. او دائم الذکر، سکوتش طولانی و تفکرش بسیار بود. به کمترین چیزی که می‌شد به آن زندگی کرد قناعت می‌نمود. در امور دنیایی بسیار کم سخن می‌گفت همیشه از دیگران به خیر و نیکی یاد می‌کرد چه در حیاتشان و چه پس از وفاتشان. سرانجام این عالم عالی قدر در روز پنجشنبه چهارم ربیع الاول ۱۳۱۸ هجری هنگام طلوع فجر در کربلای معلی به دیار باقی شتافت. جنازه‌اش به نجف اشرف منتقل و در مقبره سید صدرالدین - که از داخل صحن مطهر از باب سلطانی در حجره سمت راست قرار دارد - به خاک سپرده شد. (اعیان الشیعة: ۳۹۲/۸، طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۷/۱۰/ش ۱۹)

اعیان از جمله سید اسماعیل صدر^۱ و حاجی نوری^۲ و سید حسن صدر^۱ - رضوان الله علیهم اجمعین - حاضر شدیم و آخوند ملافتحعلی این آیه را تلاوت کرد:

۱. سید اسماعیل بن سید صدرالدین عاملی اصفهانی از اعظام علماء و بزرگان مراجع تقلید. در سال ۱۲۵۸ در اصفهان متولد شد و فقه را نزد علامه شیخ محمد باقر اصفهانی فرا گرفت. در سال ۱۲۷۱ به نجف اشرف مشرف شد و از ملازمان درس علامه فقیه شیخ راضی آل خضر نجفی شد و در درس شیخ مهدی نوه مرحوم کاشف الغطاء شرکت نمود. آنگاه از خصیصین مرحوم میرزای شیرازی شد و در طول عمر پیوسته ملازم ایشان بود و اندکی پس از تشرف ایشان به سامرا و نیز به سامرا هجرت نمود و تا سال ۱۳۱۴ در آنجا بود. آنگاه به کربلا هجرت نمود. او از مراجع بزرگ تقلید بود تا اینکه در ۱۲ جمادی الاولی ۱۳۳۸ در کاظمین رحلت نمود و در مقبره مشهور در رواق حرم به خاک سپرده شد. (طبقات اعلام الشيعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۳/۱۵۹/ش ۳۵۵).

۲. حاج میرزا حسین بن میرزا محمد تقی نوری طبرسی، پیشوای بزرگان حدیث و رجال در دوران اخیر و از بزرگان علمای شیعه و رجال اسلام در عصر حاضر. وی ۱۸ شوال ۱۲۵۴ ق در یکی از روستاهای «نور» مازندران به دنیا آمد. او مقدمات را در زادگاه خود فرا گرفت، پس از آن به تهران آمد و از آنجا به نجف مشرف شد و از اساتیدی همچون شیخ عبدالحسین طهرانی معروف به شیخ عراقین، حاج ملا علی کنی، شیخ انصاری، ملافتحعلی سلطان آبادی و میرزای شیرازی بهره برد. او سالیانی به همراه استادش میرزای شیرازی ساکن سامرا بود. او یکی از نمونه‌های سلف صالح بود که وجودشان در این روزگار چون کیمیا کمیاب است. اسطوره‌ای غریب و اعجوبه‌ای عجیب و آیتی از آیات شگفت‌آور پروردگار بود. سرانجام این عالم عامل در شب چهارشنبه سه روز مانده به پایان ماه جمادی الثانیة ۱۳۲۰ به رحمت ایزدی پیوست و بنا به وصیت خویش در ایوان سوم از سمت راست باب قبله از داخل صحن شریف علوی به خاک سپرده شد. ایشان آثار متعددی از جمله کتاب گران سنگ مستدرک الوسائل، نجم ثاقب، کشف الاستار، نفس الرحمان و لؤلؤ و مرجان از خود بر جای گذاشت. (طبقات اعلام الشيعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۴/۵۴۳/ش ۹۷۴)

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ...﴾^۲ پس از آن شروع به تفسیر: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ...﴾ نمود و بعد از بیان طولانی، آن را به معنایی تفسیر نمود که چون شنیدند و از او طلب توضیح نمودند از عدم انتقال خودشان به آن معنی پیش از بیان او، استغراب نمودند. سپس روز دوم نزد او حضور یافتند و او به معنای دیگری آیه را تفسیر نمود غیر از معنای اولی. باز هم از او توضیح خواستند و از عدم انتقال خودشان به آن

۱. سید حسن بن سید هادی موسوی عاملی مشهور به صدر از بزرگان علمای عصر خویش بود. وی روز جمعه ۲۹ رمضان ۱۲۷۲ در کاظمین به دنیا آمد. دروس ابتدایی و سطح را در آن آستان پاک نزد والد معظم خویش و اساتید آنجا فرا گرفت، آنگاه برای سطوح عالی به نجف اشرف مهاجرت نمود و از جمعی از اساتید آن زمان که از شاگردان صاحب جواهر و شیخ انصاری بودند اخذ علم نمود تا اینکه به درجه اجتهاد رسید. سپس به سامرا مهاجرت کرد و به جمع شاگردان میرزای شیرازی پیوست و از وی کسب علم نمود و در نزد ایشان جایگاهی بس رفیع و بلند یافت و از ارکان بحث او و استوانه‌های حوزه علمی او و از شاگردان می‌رزا او شد تا اینکه میرزای شیرازی رحلت فرمود. آنگاه به کاظمین مراجعت نمود و به تألیف و تصنیف در علوم مختلف مشغول شد. او از نوادر روزگار و نوابغ زمان بود. او پیوسته حال مراقبه داشت و بر نفس خویش مسلط بود. او بسیار با ورع و تقوی بود و در عبادت و زهد و جهاد با نفس منزلتی عظیم داشت. وی در اعلای مذهب شیعه سعی وافری داشت و به آنچه موجب پیشرفت این مذهب می‌شد اهتمام می‌ورزید. سرانجام این عالم عالی‌مقام در شب پنجشنبه ۱۱ ربیع الاول ۱۳۵۴ در بغداد به رحمت الهی پیوست و جنازه ایشان را با تشییعی عظیم به کاظمین آوردند که علماء و نماینده پادشاه و سائر مقامات حکومتی و عامه طبقات مردم نیز در آن شرکت داشتند. آنگاه ایشان را در کنار مرقد والد معظمش در حجره‌ای از حجرات صحن شریف کاظمین به خاک سپردند. (طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۳/۴۴۵/ش ۸۷۳).

۲. سوره حجرات: ۷.

معنی تعجب کردند. سپس روز سوم حاضر شدند و مانند روز اول و دوم بود و به همین گونه هر روز بعد از روز دیگر نزد او حاضر می شدند و او تفسیر دیگر می گفت تا سی روز که قریب سی معنی بیان کرد و آن بزرگان هر چه از او می شنیدند از او طلب توضیح می کردند.

صحت این حکایت اگر مورد تردید قرار نگیرد و مثل اخباری که «رَوَى فُلَانٌ عَنْ بَعْضِ شُيُوخِهِ» تلقی نشود، به هر حال متن و مضمونش غریب است. این که هر روز ایشان آیه را به يك معنایی تفسیر می کرده و روز دیگر به معنای دیگر تا سی روز، چگونه بوده است؟ لابد اگر این بزرگان روزهای دیگر هم می رفتند باز معنای دیگر از او می شنیدند و چرا نرفتند و هر روز در ارتباط با همه قرآن چنین تفسیری را- که همه بطون و ظهور قرآن را مشتمل می شد و باب جهان علم دیگری که متأسفانه ائمه علیهم السلام هم نگشوده یا از ایشان بمانرسیده است- ترك کردند؟! همه قابل سؤال است. متأسفانه این بعض اعظم یکی از این تفاسیر را هم به طور نمونه و برای این که شاهد کلامش باشد نقل نکرده است. چون معلوم است که ادعای این تفسیرهای سی گانه که نمی دانیم چرا فقط تا سی روز ادامه یافته و این بزرگان چرا پس از آن در محضر ایشان حضور نیافتند تا این برنامه را- که به ذهن هیچ يك تا آن زمان نیامده و در هیچ کتاب تفسیری ندیده بودند- ادامه دهد و چرا هیچ کدام آن را یاد داشت نکردند؟

ما گمان نمی کنیم جریان به این نحو بوده که آیه را به سی تفسیر و مدلول حجت و معتبر تفسیر کرده باشد. چون چنین تفسیری محتاج به استشهاد به روایات و احادیث است، والا تفسیر به رأی یا شبه آن می شود که به شخص متورعی مثل آخوند ملافتحعلی نمی توان نسبت داد. حمل بر صحت و معنای

مقبول این حکایت - با جهات استبعادی که در وقوع آن است - این است که مطالبی که او می‌گفته به عنوان احتمال و وجوه مختلف بوده، نه این که در این سی روز هر روز يك معنای معتبر و تفسیری از آیه می‌نموده که به طور جزم آن را مستفاد از آیه می‌دانسته و این بزرگان - که بر حسب این حکایت در این سی روز با هم اتفاق بر حضور در مجلس او داشته‌اند - آن وجوه را - که حتی یکی از آنها را نقل نکردند - به عنوان مفاد و مراد از آیه قبول می‌کردند، و الاً بیان احتمالات متعدد در تفسیر آیات از اهل نظر و علم و ذوق ممکن است و آیاتی که در معنای آن به احتمال، وجوه بسیار گفته شده باشد یا تصور شده باشد متعدد است.

حتی در بعض آیات از این احتمالات بیش از هزار بلکه در يك آیه تا بیش از يك میلیون و دویست هزار احتمال هم شمارش کرده‌اند که اگر بخواهند در هر روزی یکی از آن احتمالات را بگویند و بررسی نمایند. نه سی روز. که يك میلیون و دویست هزار روز. یعنی بیش از سه هزار سال. می‌شود.

حاصل این است که: بیان احتمالات در مراد از آیه و تفسیر آن ممکن است اما تفسیر قطعی و بیان مراد از ظاهر و باطن قرآن و یا تعیین و ترجیح یکی از احتمالات و حمل آن بر ظاهر قرآن اگر مستند به فرمایش معصوم علیه السلام نباشد از هر کس که باشد و هر کس بگوید حجت نیست و به ادعای کشف و ریاضت نمی‌توان چیزی را به خدا و کتاب خدا و پیامبر خدا و اولیاء خدا علیهم السلام نسبت داد. معلوم است که مرحوم آخوند ملا فتحعلی که محدثی مثل حاجی نوری - با آن شدت و اصرارش در محکوم کردن فلسفه و عرفان اصطلاحی - با او اُلفت و مخالفت داشته از این دعاوی نداشته و حتماً از آنها نبوده است که قرآن را به آراء عرفانی و فلسفی حمل نماید. **أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَاتِ عُلَمَائِنَا الْعَامِلِينَ.**

در بیان ظاهر و باطن بودن خداوند

۷. اما این که در ضمن بیانات خودتان به بعض آیات و روایات اشاره کرده‌اید که به زعم بعضی بر بعض مشارب این گروه- مثل احاطه وجودی حق یا ربط اشیاء به او عَزَّاسْمُهُ به تجلی و ظهور- قابل انطباق است به طور اجمال آنها را بررسی می‌نمائیم.

الف. اما آیه کریمه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱ معنایش ظاهراً اثبات توحید در این صفات است. او اول است؛ زیرا پیش از همه بوده و چیزی پیش از او نبوده است. و آخر است؛ زیرا بعد از همه هست و یکی از معانی: «مَا رَأَيْنَا شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْنَا اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ»^۲ است.

و اما ﴿الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ این دو کلمه بر هر چیزی به حسب خود آن چیز اطلاق می‌شود. مثلاً: جسم انسان و حیوان و سائر محسوسات به حواس ظاهره «ظاهر» آنها همان بخش از آن است که به حواس محسوس می‌شوند و «باطن» آنها چیزهایی است که به این ظاهر محسوس پوشیده شده است. و گاهی می‌گوئیم: «ظاهر انسان» و مقصود از آن کل این بخش جسمانی او است و باطن او نفس او و حقیقت او است. چنانکه کل عالم صورت و شهادت را عالم ظاهر و عالم غیب را عالم باطن می‌گوئیم.

و گاه ظاهر و باطن را بر چیزی اطلاق می‌کنیم به اعتبار این که معرفت وجود او بدیهی و فطری و ظاهر و آشکار است ولی معرفت حقیقت او محال و خارج از

۱. سوره حدید: ۳. (او آغاز و پایان و آشکار و نهان است).

۲. شرح نهج البلاغه ابن میثم: ۱۷۳/۲. کلام بعض از سالکین.

ادراک است. به چنین وجودی - که غیر از وجود خداوند متعال نیست - «ظاهر» می‌گوئیم. چون تصدیق وجود او بدیهی و فطری و برای همه ظاهر و آشکار است و «باطن» می‌گوئیم، چون کنه و حقیقت او مخفی و منزه از ادراک است.

فَهُوَ جَلَّ شَأْنُهُ هُوَ الظَّاهِرُ وَهُوَ البَاطِنُ مُتَوَجِّدٌ فِيهِمَا مُتَفَرِّدٌ بِهِمَا فَهُوَ ظَاهِرٌ لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ الْبَدِيهِيَّةَ حَاصِلَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ لِقَضَاءِ فِطْرَتِهِ عَلَيْهِ وَبَاطِنٌ لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ الْحَقِيقِيَّةَ لَا تَحْصُلُ لِأَحَدٍ مِّنْ سِوَاهُ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ فِي وَجْهِ إِطْلَاقِ الْإِسْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ عَلَيْهِ تَعَالَى أَنَّهُ ظَاهِرٌ بِآيَاتِهِ وَمَخْلُوقَاتِهِ كَمَا أَنَّ كُلَّ صَانِعٍ ظَاهِرٌ بِمَصْنُوعَاتِهِ وَكُلُّ بَانٍ ظَاهِرٌ بِبِنَائِهِ وَكُلُّ كَاتِبٍ ظَاهِرٌ بِكِتَابَتِهِ، وَبَاطِنٌ بِذَاتِهِ وَكُنْهِهِ وَحَقِيقَتِهِ. أَوْ أَنَّهُ ظَاهِرٌ عَلَى الْجَمِيعِ وَمُسْتَوَلٍ عَلَى كُلِّ مَا هُوَ غَيْرُهُ، وَبَاطِنٌ وَمَحْجُوبٌ عَنْ غَيْرِهِ وَمُنْزَهُ عَنْ أَنْ يُحَاطَ بِهِ.^۱

۱. پس او- که شأنش بزرگ و عظیم است - آن کسی است که ظاهر است و باطن و در این دو صفت یگانه و بی مانند است. او ظاهر است زیرا که هر کسی به حکم فطرت خویش معرفت بدیهی و روشن او را داراست، و باطن است زیرا که معرفت و شناخت حقیقی او برای هیچ کس - غیر از او - حاصل نمی‌شود. همچنین در مورد نامیدن خداوند متعال به این دو اسم شریف می‌توان گفت: او به واسطه نشانه‌ها و مخلوقات خویش «ظاهر» است، همچنانکه صانعی به واسطه مصنوعات خویش و هر سازنده‌ای به سبب ساختمان خویش و هر نویسنده‌ای به وسیله نوشته خویش ظاهر و آشکار است؛ و او «باطن» است یعنی ذات و کنه و حقیقت او پوشیده و مخفی است. یا [می‌توان گفت] او «ظاهر» است یعنی بر همگان و آشکار و بر هر چیز غیر از خویش چیره و غالب است؛ و «باطن» است یعنی از غیر خویش پوشیده و مستور است و از اینکه کسی به او احاطه پیدا کند، منزه و مبراست.

و بالجمله: معنی «هُوَ الْأَوَّلُ» ... این نیست که اول و آخر و ظاهر و باطن، همه مراتب وجود او یا امواج بحر غیر متناهی وجود او یا همه فیض منبسط^۱ و وجه مربوط به او یا تجلی و ظهور آن وجود واحد شخصی هستند یا این که او-العیاذُ بِاللَّهِ- همه اینها است و اول و آخر و ظاهر و باطن واحد است. یعنی: کثرتی نیست و همه اویند و او همه است و خالق و مخلوق و بدیع و مُبَدَّع و ساجد و مسجود همه یکی است.^۲

چنان که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ نیز بگویند، معنایش این است که: اول و آخر و ظاهر و باطن همه اویند پس وقتی او اوّل است، او آخر است، او ظاهر است، او باطن است و او هم این است و هم آن است، او همه است یا همه اویند.

در این نظرها اول و آخر و ظاهر و باطن همه تعینات و غیر واقعی هستند و آنچه در آنها واقعیت است همان او است.

به هر حال هر چه بگویند و در تعبیراتی که دارند دقیق شوند از این آیه کریمه این معانی استفاده نمی شود و مفهوم ظاهر آن، همان است که در روایات شرح داده شده است. مثلاً او اول است معنایش نفی اوّلیت حقیقی از «كُلُّ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ الْأَوَّلُ»^۳ است. زیرا که اول آن چیزی است که قبل از او چیزی نیست نه این که اوّل

۱. به پاورقی شماره ۲ صفحه ۵۳ مراجعه شود.

۲. به پاورقی های شماره ۴ صفحه ۱۱۱، شماره ۳ صفحه ۱۱۲، شماره ۱ و ۲ صفحه ۱۱۳، شماره ۳ و

۴ صفحه ۱۱۴ و شماره ۱ صفحه ۱۳۵ مراجعه شود.

۳. هر آنچه به او اوّل گفته می شود.

و آخر او است و اولیت و آخریت همه تعینات و تطورات او است و واقعیتی به عنوان اول و آخر اگر چه بالاضافه باشد وجود نداشته باشد!

و عجیب این است که مثل ابن عربی بگوید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۱ هم، همین معنی را دارد که قضاء، قضاء تکوینی است.^۲ هر که را پرستی او را پرستیده‌ای و ذکر هر کسی را بنمائی ذکر او را گفته‌ای، و عجیب‌ترین آنست که کسی ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ را هم به این معنی تفسیر کند که مراد این باشد که ما همه از مسلمان و گبر و ترسا و بت پرست و ملحد همه تو را عبادت می‌کنیم و از تو طلب یاری می‌نمائیم. چون همه توهستی و مغایرت و دوئیت در کار نیست.

حقاً انسان متحیر می‌شود اگر واقع این است پس این حرف‌ها و این قضاء تکوینی و این گفتن‌ها همه پوچ و بی‌معنی و حرف مفت و بی‌حاصل است. همه او را می‌پرستند همه ذکر او می‌گویند و همه او بند. پرستنده و پرستش شده و ذاکر و مذکور و قائل و قول و حمد و حامد و محمود همه یکی است و دستور حمد و ذکر همه پوچ و باطل است.

اما روایات مؤید آنچه بر حسب فهم عرفی از آیات استفاده می‌شود متعدد است. فَنَفِي مَهَجِ الْبَلَاغَةِ الشَّرِيفِ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ الْأَخِيرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَ الظَّاهِرِ فَلَا شَيْءَ فَوْقَهُ وَ الْبَاطِنِ فَلَا شَيْءَ دُونَهُ...»^۳.

۱. سوره اسراء: ۲۳.

۲. فصوص الحکم: ۱۹۲/۱. فتوحات مکیة: ۴۰۵/۱، ۵۸۹، ۴۰۵/۲، ۲۴۸/۳، ۴۱۵/۴.

۳. نهج البلاغة: ۱۴۰/۱، خطبه ۹۶. (سپاس و ستایش شایسته خداوند است خداوند اول که چیزی پیش از او نبوده و خداوند آخر، که چیزی پس از او نمی‌باشد، خداوند ظاهر که چیزی بالاتراز [ظهور] او وجود ندارد و خداوند باطن که چیزی نزدیک‌تر از او [به اشیاء] نیست.

و در خطبه دیگری فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَتَجَلِّيِّ لِحَلْقِهِ مَخْلَقِهِ وَالظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ مُجْتَبِيهِ...»^۱.

و در خطبه دیگر: «... هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَعَظَمَتِهِ وَهُوَ الْبَاطِنُ لَهَا بِعِلْمِهِ وَمَعْرِفَتِهِ...»^۲.

و در خطبه دیگری فرماید: «... الظَّاهِرِ بِعَجَائِبِ تَدْبِيرِهِ لِلنَّاطِرِينَ وَالْبَاطِنِ بِجَلَالِ عِزَّتِهِ عَنِ فِكْرِ الْمُتَوَهِّمِينَ...»^۳.

در بیان معیت خداوند با خلق

ب: آیات دیگر که به آنها اشاره شده است مثل: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ»^۴ و «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى»^۵ و مثل: «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا»^۶ ظاهر المعنی می باشند و از آنها استفاده نمی شود که هر کجا سه نفر باشند یا چهار یا پنج نفر باشند خدا چهارمین یا پنجمین یا ششمین نفر آنها است به معیت حقیقیه و

۱. نهج البلاغه: ۱۵۵/۱، خطبه ۱۰۸. (حمد و سپاس سزاوار خداوندی است که با آفرینش خود بر مخلوقات خویش تجلی نموده و نمایان شده و با برهان روشن خویش بردل های آنان ظاهر و آشکار گشته است.)

۲. نهج البلاغه: ۲۷۵/۱، خطبه ۱۸۶. (اوست که با سلطه و عظمت خود بر زمین غالب و مسلط است و اوست که با علم و معرفت خویش بر آن آگاه است.)

۳. نهج البلاغه: ۳۲۹/۱، خطبه ۲۱۳. (آشکار با شگفتی های تدبیرش برای آنها که می نگرند و نهان و پوشیده به بزرگی و عزتش از اندیشه اندیشمندان.)

۴. سوره مجادله: ۷. (هیچ رازگویی میان سه تن صورت نگیرد جز آنکه او چهارمی آنهاست.)

۵. سوره طه: ۴۶. (من با شما هستم، می شنوم و می بینم.)

۶. سوره توبه: ۴۰. (خدا با ماست.)

بذاته مثل معیت اشیاء با هم، بِوُجُودِهِ الَّذِي لَا يَدْرُكُ كُنْهَهُ وَلَا يَتَقَارَنُ مَعَهُ غَيْرِهِ. بلکه معنایش: معیت علمیه و معیت به نصرت و غلبه و حفظ است؛ بلکه مثل این آیات توجیهاتی را که در وحدت وجود و تجلّی و ظهور دارند نفی می‌نماید و غیریت کامله اشیاء را از حق اثبات، و تولد آنها را از او به طور تجلّی ذاتی سلب می‌نماید.

و به همین معانی که اشاره کردیم سائر جمله‌های بلند معرفت بخش علوی -عَلَى مُنْشِئِهَا أَفْضَلُ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ- دلالت دارد مثل: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْتَقَارَنَةُ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْزِيلَةُ»^۱. که جمله اولی توهم این را که معیت حق با اشیاء به مقارنه و تقارن آنها با یکدیگر مثل مقارنین و مقترنین باشد دفع می‌فرماید و در واقع این جمله تنزیه حق تعالی از مقارنت با اشیاء دیگر است و نفی قرین برای او از انسان و ملائکه و سائر مخلوقات است. این معیت، معیت با اشیاء به حفظ و تدبیر و ادامه بقاء و علم و قدرت بر آنها است و از سنخ معیت علّت با معلول و دریا با موج و ذی الصورة مع الصورة فی المرائی والمُتَجَلّی وما فی المَجَلّی و تجلی و ظهور نیست. چون از هر کدام مفاسدی پیش می‌آید که التزام به آنها در عرفان شرعی و اسلامی قابل قبول نیست و بعض صور آن با غیریتی که در جمله بعد می‌فرماید مغایرت دارد.

و اما جمله ثانیه «وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْزِيلَةُ» این مطلب را افاده می‌نماید که: غیر هر شیء بودن حق مثل غیر بودن سائر اشیاء با یکدیگر نیست که حصول هر یک

۱. نهج البلاغة: ۴۰/۱ خطبه ۱، بحار الانوار: ۴/۲۴۷/ح ۵. (با هر چیزی است نه به شکل همنشینی و غیر هر چیزی است نه به صورت رهایی و جدایی.)

در مکان واحد یا زمان واحد بدون ازاله و زوال دیگر ممکن نیست بلکه این غیریت بِالذَّات است.

و به عبارت دیگر: «غَيْرُكُلِّ شَيْءٍ» بودن او چنان نیست که بِالْمُزَايَلَة باشد و با عدم غیریت بِالذَّات منافات نداشته باشد.

و هم چنین است تفسیر: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِحٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ»^۱ که متبادر از مثل این کلام این است که او از حلول و دخول در اشیا منزّه است؛ اما به علم و قدرت از آنها خارج نیست. معانی دیگر مثل تجلی و ظهور و اضافه اشراقیه^۲ و احاطه وجودی از این عبارات استفاده نمی‌شود؛ زیرا اگر او عَزَّاسْمُهُ از ماسوی که تجلی و ظهور و اضافه اشراقیه است خارج نباشد لازم شود که متجلی و مجلی و مضاف و مضاف الیه. اگرچه مضاف صرف الاضافة باشد. عین یکدیگر باشند. اگر گفته شود که: متجلی و مجلی عین یکدیگر نیستند اما معنای: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِحٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» همین است که اشیا همه تجلی و ظهور او هستند که نه عین او هستند و نه او داخل در آنها است و نه خارج از آنها است چنانکه

۱. نهج البلاغة: ۲۷۴/۱ خطبه ۱۸۶، احتجاج: ۲۰۲/۱. (داخل در اشیا و خارج از آنها نیست).
 ۲. اضافه اشراقیه به اضافه‌ای می‌گویند که برخلاف اضافه مقولیه - که نیازمند دو طرف است - از یک جهت و طرف، برقرار است یعنی مضاف نفس اضافه اشراقی است. نه اینکه مضاف امری محقق و غیر از نفس اضافه باشد. مثل اینکه می‌گویند علم خدا به اشیا عین خلق آنهاست. یعنی نه اینکه اشیا وجود و تحقق دارند آنگاه خدا به آنها عالم است بلکه به این معنی که علم خداوند به آنها همان خلق آنها است و چون خداوند به آنها عالم است آنها وجود و تحقق دارند و علم باری تعالی است که موجودات را از کتم عدم به منصف ظهور آورده است. لذا می‌گویند: علم خداوند علم فعلی است نه انفعالی. (قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين: ۸۸)

متجلی از تجلی خارج نیست و نور شمس - اگر چه مثال کوتاهی است - خارج از شمس نیست و شمس هم داخل در آن نیست و خلاصه: این ربط تجلی به متجلی که عبارة أُخری از ربط خلقت به خالق است به این جمله «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِحٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» بیان شده است و معنای دیگری که با این عبارت هر چند مجازاً باشد مناسب تر از این نیست.

جواب این است که: اگر می خواهید ربط حادث به قدیم را به نحو ظهور و تجلی حق از این عبارت ثابت کنید این معنی از این جمله ابتداءً به ذهن وارد نمی شود. متبادر از آن همان معنایی است که اصل آن عند المخاطبین ثابت است؛ و لذا مثل این عبارت را که در واقع قابل حمل بر معنای حقیقی نیست بر آن حمل می نمایند.

و اگر می گویند: چون این معنی ثابت است و ربط خلق و خالق به ظهور و تجلی است معنی: «لَيْسَ ... عَنْهَا بِخَارِجٍ» جدا نبودن تجلی از متجلی و خارج نبودن متجلی از تجلی است. جواب این است که هذا أَوَّلُ الْكَلَامِ که صدور اشياء از حق به تجلی باشد و او با اشياء، مثل شمس و نور، یا آب و موج، و نفس اضافه و مضاف الیه باشد که این معانی هم با ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ و هم با توحید در قِدم، و هم با نفی ایجاب، و هم با نصوص کثیره قرآنی و رواییه، و هم با مغایرت بدیهی و واقعی و حقیقی نه اعتباری و مجازی اشياء با یکدیگر مغایرت دارد.

آیات و روایات و تجلی رب تعالی

اگر کسی بگوید آیه کریمه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾^۱ و روایاتی مثل: «فَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يُرَى»^۲ که از حضرت رسول اکرم ﷺ روایت شده است، و از امیرالمؤمنین ﷺ روایت شده است: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ»^۳ و در دعاء سمات است: «وَبِمَجْدِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِمُوسَىٰ كَلِيمِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي طُورِ سَيْنَاءَ وَإِبْرَاهِيمَ خَلِيلِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَبْلِ فِي مَسْجِدِ الْحَيْفِ وَإِسْحَاقَ صَفِيكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَثْرِشِيِّ وَلِيعْقُوبَ نَبِيَّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَيْتِ إِيْلِ»^۴ همه دلالت بر تجلی و ظهور حق - بالذات - دارد که اگر تجلی عین حق نباشد از حق هم جدا نیست.

جواب این است که: این تجلیات خاصه نسبت به انبیاء و ائمه طاهرين ﷺ تعبیر از يك عنايات عاليه و موهبت هائی است که با آن شخص مورد عنایت در

۱. سوره أعراف: ۱۴۳. (پس چون پروردگارش بر آن کوه جلوه کرد آن را متلاشی ساخت و موسی بی هوش بر زمین افتاد).

۲. توحید شیخ صدوق: ۴۵/ح ۴، علل الشرایع: ۱/۱۱۹/ب ۹۹ ح ۱. (پس خداوند برای مخلوقات خویش جلوه کرد بدون اینکه دیده شود).

۳. کافی: ۳۸۷/۸، نهج البلاغه: ۲۰۴/۱/خطبه ۱۴۷، بحار الانوار: ۲۲۱/۱۸ ح ۵۵. (پس خداوند سبحان در کتاب خویش جلوه کرد بدون اینکه او را ببینند).

۴. بحار الانوار: ۹۸/۸۷، البلد الامین: ۹۰. [از تو درخواست می‌کنم]... به آن مجد و عظمت که با آن بر همسخن خود موسی ﷺ در طور سینا تجلی کردی و پیش از آن بر ابراهیم ﷺ خلیل خود در مسجد حیف و بر برگزیده ات اسحاق ﷺ در بثرشیع و بر پیامبرت یعقوب ﷺ در بیت ایل (خانه خدا، بیت المقدس) تجلی نمودی.

اوج مقامات بلندی از معرفت و بصیرت قرار می‌گیرد که مثل: «... كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ...»^۱ بیانی از حال و مقام او می‌شود و در تقرب مثل حدیده مُحَمَّاة می‌گردد که اگرچه آتش نیست کار آتش را می‌نماید. خلاصه اینکه الطافی به او می‌شود که او درك می‌کند؛ و می‌توان گفت در مراتب نازل نیز بسیاری از مردم با توفیقات والهامات و زمینه‌ها و كمك هائی که به آنها می‌رسد واجد يك مرتبه از مراتب ایمان و ادراك و اعتقاد به «الله» می‌گردند.

البته ما نمی‌خواهیم از پیش خود تجلی خدا را به مجدش در این اماکن و مواقع، به این انبیاء تعریف کنیم؛ چون خود را خیلی کم پایه‌تر از این معانی می‌دانیم.^۲ اما ممکن است تجلی به مجد، توجیه عبد به توجّه به عزّت و رفعت حق باشد و مثلاً تجلی به قدرت یا به علم، توجیه عبد به توجّه به قدرت و علم حق تعالی باشد. به هر حال تجلی به مجد تجلی به ذات نیست؛ چنانکه تجلی خدا در کتابش نیز انکشافش به بندگان به واسطه قرآن به صفات جلال و جمالش می‌باشد.

و آنجا که تجلی خدا را برای خلقش بدون ذکر «ما تَجَلَّى بِهِ» ذکر فرموده، ظاهراً مراد تجلی به کل «ما خَلَقَ» و جمیع آفرینش و الهامات و توفیقات و غیرها است

۱. کافی: ۲/۳۵۲/۷، محاسن: ۱/۲۹۱/۱ ح ۴۴۳/ب ۴۷.

۲. دلیل بر این که این معانی و مطالبی که در مثل دعاء سمات است - علی ما هی علیها - در دسترس درك و فهم غیر خدا نیست همان دعائی است که در ذیل این دعای سمات علامه مجلسی رحمته الله از مصباح سید بن باقی نقل کرده: «اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذَا الدُّعَاءِ وَبِحَقِّ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الَّتِي لَا يَعْلَمُ تَفْسِيرَهَا وَلَا تَأْوِيلَهَا وَلَا بَاطِنَهَا وَلَا ظَاهِرَهَا غَيْرُكَ». (بحار الانوار: ۸۷/۱۰۰)

که «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^۱ خدا به آسمان‌ها و زمین‌ها برای همه تجلی کرده است و در هنگام سختی‌ها و شدائد و بلیات بر همه منکشف می‌شود و بردل‌ها تجلی می‌کند.

اینها همه تجلی خدا برای خلق به خلق و به افعال الهیه است.

و به عبارت دیگر: خلق و افعال الهی تجلی و انکشاف حق بر ماسوی است؛ چنان که کتابت کاتب و بناء بانی و صنع صانع، کشف از وجود کاتب و صانع و بانی دارد. ماوراء این گونه تجلیات که همه افعال الله و آیات الله است و برخی از آنها عام و برخی خاص و به مناسبات و احوال عباد و سعی خود آنها در فکر و عمل و غیره حاصل می‌شود؛ ماوراء این معانی، اگر تجلی به تجلی دریا به امواج و ظهور به شئون و اطوار شود با نصوص شرعیه سازگار نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ»^۲ و هم می‌فرماید: «بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ»^۳ و در دعاء شب بیست و هفتم رجب است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِالتَّجَلِّيِ الْأَعْظَمِ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ»^۴ این تجلی ظاهراً همان بعثت حضرت خاتم

۱. سوره لقمان: ۲۵. (و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

۲. نهج البلاغه: ۱/۱۵۵/خطبه ۱۰۸، بحار الانوار: ۳۴/۲۴۰. (حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که با آفرینش خود بر مخلوقاتش تجلی کرده است.)

۳. نهج البلاغه: ۱/۲۷۳/خطبه ۱۸۶، بحار الانوار: ۴/۲۳۰. (سازنده آن آلات و ابزار به وسیله آنها برای عقول تجلی کرده است.)

۴. البلد الامین: ۱۸۳، مصباح کفعمی: ۵۳۵. (خداوند! همانا من به آن تجلی اعظم در این شب از تو درخواست می‌کنم.)

الانبیاء ﷺ و رسالت او به آن شرایع تامه جامعه کامله الهیه است. این معانی با تجلی و ظهوری که در ربط حادث به قدیم و معلول به علت. این افراد به اصطلاح عارف. می‌گویند سازگار نیست؛ و تجلی ذاتی و فیض منبسط و این اصطلاحات از این نصوص استفاده نمی‌شود؛ افزون بر آن که فی حدّ نفسه و به حسب معنی، همان معایی را دارد که به بعضی آنها اشاره کردیم.

و اما آیه کریمه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ اگر از طریق روایات تفسیر شود به نظر می‌رسد تفسیر و معنایش تجلی خدا «بِبَعْضِ آيَاتِهِ» است همانطور که در موارد دیگر در روایات است «الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» و مناسب مقام، همان تجلی به آیات مثل استیلاء نور قاهر و غالب و کوه شکن باشد که مانند رعد جهان سوز بر چیزی فرود آید و آن را نابود سازد؛ و دیدن آن، حضرت موسی ﷺ - آن پیغمبر نیرومند و قوی دل - را بی‌هوش سازد. و مؤید این تفسیر است این که بعضی گفته‌اند: «لام» در اینجا به معنی «باء» است.

به هر حال اگر از غیر طریق اهل بیت ﷺ کسی در تفسیر سیر کند، تفسیر این آیه و تجلی ربّ به کوه - که از غیر ذوی العقول است - چگونه برای ما قابل فهم و درک می‌شود؟ تجلی و ظهور الهی که این گروه در بیان ربط ماسوی به حق تعالی و صدور اشیاء از او، از تعبیر «خلقت و علیت» وافی تر شمرده‌اند، چرا در همه جا سبب تحقق این ربط و این اضافه. و به عبارت ساده‌تر: وجود اشیاء - می‌شود و در این جا سبب اندکاک و از هم پاشیدگی می‌گردد؟! آیا بهتر نیست که در تفسیر آن

به همان تفسیرروائی - که أَحْکَمُ التَّفَاسِيرِ است - اکتفا کنیم و با تَمَسُّکُ به مثل این آیه شریفه - که اگر متشابه نباشد بدون تفسیر از اهل بیت علیهم السلام به طور جزم نمی توان آن را معنی و تفسیر نمود. مسلک و مشرب عرفانی بسازیم و از ربط حادث به قدیم که بر حسب آیات از آن تعبیر به خلقت و خالق و مخلوق شده تعبیر به علّیت و معلولیت و علّت و تجلّی و ظهور بنمائیم تا به زعم خود «وحدت شخصی وجود و موجود» بگوئیم؟!

مباحث اعتقادی با فقهی و رجالی مقایسه نمی شود

۸. ایراد کننده محترم اختلافات در مباحث اعتقادی را با اختلافات علماء فقه و رجال مقایسه فرموده است که طبع بحث مقتضی آن است و قابل تحرز نیست و طبعاً هر کجا برهان عقلی با ظهور لفظی و نقلی مصادم شد باید اخذ به برهان نمود و دست از ظاهر لفظ برداشت و به بیان دیگر: برهان قطعی عقلی را مانند قرینه عقلیه بر عدم اراده معنی ظاهر از لفظ گرفت.

جواب این است که: اولاً: مقایسه اختلاف بین علماء رجال و ادب و فقه و اصول با اختلاف در مباحث اعتقادی دقیق و نظری، قیاس مع الفارق بل مع الفوارق است.

در آن مسائل اجتهاد و بحث، آزاد و بلکه لازم است و به مبحث تفصیل الهیات و بخش هائی از آن که مردم مکلف به بحث در آن نیستند - بلکه فی الجملة منهی عنه است - ارتباط ندارد؛ و الا در هر علم، فقه و اصول و ادبیات و طبّ و فیزیک و شیمی و نجوم و ریاضیات اختلاف نظر و ردّ و ایراد بسیار است، و اشتباه در آنها مسئولیتی ندارد یا اشتباه کننده معذور است.

ولی در این علم اگر با عدم تکلیف و نهی از تکلف، کسی به غور در این مباحث بپردازد- اگر چه برای او قطع حاصل شود- در اشتباهش به علت این که مبادی آن اختیاری بوده است بی تقصیر شمرده نمی شود و مغفور و معذور نیست و قاعده:

«الإيجابُ أو الإمتناعُ بالاختيارِ لا يُنافي الاختياراً»^۱

در اینجا هم جاری است؛ و اگر نتیجه بحث او با ظواهر آنچه اسلام بر آن دأر است مخالف بود و او به آن معتقد شده بود حکم به اسلامیت مشکل است؛ بلکه در بعض موارد منفی است. به هر حال این مقایسه بی مورد است. و اما این که در ضمن به کلام شیخ انصاری رحمته الله تشبیه نموده اید که فرموده است:

وَالَّذِي يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ وَفَقَاءً لِأَكْثَرِ أَهْلِ النَّظَرِ أَنَّهُ كُلَّمَا حَصَلَ الْقَطْعُ مِنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يِعَارِضَهُ دَلِيلٌ نَقْلِيٌّ، وَإِنْ وُجِدَ مَا ظَاهَرَهُ الْمُعَارِضَةُ فَلَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلِهِ إِنْ لَمْ يُمْكِنَ طَرْحُهُ، وَكُلَّمَا حَصَلَ الْقَطْعُ مِنْ دَلِيلٍ نَقْلِيٍّ مِثْلَ الْقَطْعِ الْحَاصِلِ مِنْ إِجْمَاعِ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ زَمَانًا فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحْضَلَ الْقَطْعُ عَلَى خِلَافِهِ مِنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ مِثْلَ اسْتِحَالَةِ تَخَلُّفِ الْأَثَرِ عَنِ الْمُؤَثَّرِ...»^۲

۱. قاعده ای معروف که در علم کلام و اصول از آن بحث می شود و مفادش این است که: چیزی که به واسطه اختیار انسان بر او واجب یا ممتنع می گردد و انسان در انجام یا ترک آن مضطر می شود با اختیار او منافات ندارد. رک: البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة: ۹۷/۲، ۴۲۰- جامع الافکار و ناقد الانظار: ۳۲۷/۱-۳۲۸ دلائل الصدق: ۲۷۰/۳، شرح تجرید الاعتقاد: ۴۴۱، اجود التقريرات: ۱۵۰/۱، فوائد الاصول: ۴۴۷/۱، نهاية الافکار: ۳۱۹/۱، نهاية الدراية: ۳۵۳/۲. ۲. فوائد الاصول: چاپ جدید: ۵۷/۱، چاپ قدیم: ۱۰-۱۱. (و آنچه را که فکر و نظر اقتضاء می کند و مورد اتفاق نظریشتر دانشمندان است این است که هرگاه از دلیل عقلی [نسبت به چیزی]

عرض می‌کنیم ظاهراین است که فرمایش ایشان در مطلب مورد سخن ما نیست و مواردی را که بر می‌شمارند غیر از مورد ما است. مورد ما، از مواردی است که شرع از تکلم و تفکر در آنها نهی کرده است مثل: تفکر در ذات و تعمق در مسائل الهیات بیش از آنچه ارشادات قرآن کریم، هادی و متضمن آنهاست. ولی ایشان - گائنه - معارضه دلیل عقلی را با دلیل نقلی بر دو گونه تقسیم نموده است: نخست آنکه: مطلب مورد بحث و تعارض به اجماع و دلیل قطعی از شرع ثابت نشده باشد و صرفاً ظاهر دلیل مثل قرآن و روایت بر آن دلالت داشته باشد بدون این که در آن معنی نص باشد. در این صورت دلیل قطعی عقلی قرینه و صارف ظهور آن لفظ از معنای ظاهری آن است که ایشان می‌فرماید: «چاره‌ای از تأویل ظاهر نیست».

و ما عرض می‌کنیم با این قرینه عقلیه لفظ از ظهور در معنای خود ساقط می‌شود نه این که لفظ را ظاهر بدانیم و آن را تأویل کنیم مثلاً در: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۱ یا ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^۲ یا ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۳ و امثال این ظواهر اگر کسی بگوید: ظاهر در جسم بودن مبدأ اعلی است هر چند ما آن را بر حسب

قطع حاصل شود پس جایز نیست که دلیل نقلی با آن معارضه کند و اگر دلیلی یافت شود که ظاهرش معارضه است - اگر کنار گذاشتن آن ممکن نباشد - چاره‌ای از تأویل آن نیست. و هرگاه از دلیل نقلی [نسبت به چیزی] قطع حاصل شود همانند قطعی که از اجماع تمامی ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم حاصل می‌شود پس جایز نیست که برخلاف آن از دلیل عقلی قطع حاصل شود همانند محال بودن تخلف اثر از مؤثر.

۱. سوره طه: ۵. (آن خدای مهربان که بر عرش [فرماندهی و تدبیر عالم] قرار دارد).

۲. سوره فجر: ۲۲. (و [فرمان] پروردگارت آمد).

۳. سوره فتح: ۱۰. (دست خدا بالای دست‌های آنان قرار داشت).

محاوَرات اهل لسان ظاهر در این معنی نمی دانیم و ظاهر در قدرت و استیلاء قدرت الهی بر کاینات می دانیم.

می گوئیم: علیّیّ حال، این جمله ها نصّ قطعی بر جسمیت نیست، و اگر ظاهر در آن باشد - که نیست - برهان عقلی، قرینه صارفه از این ظاهر است. خلاصه اینکه: مقصود این است که در مسائلی که اختلاف نظر در استظهار از دلیل نقلی باشد، دلیل قطعی عقلی مُرَجِّحْ أَحَدِ الْإِسْتِظْهَارِینِ است؛ هر چند می توان گفت که: در آیات و احادیث موردی نمی یابیم که برهان، با ظاهر عرفی آنها مصادم باشد و مواردی هم که به آنها اشاره شده ظاهر در معانی که توهم شده و مجسّمه گفته اند نیست.

دوم این که موردی باشد که از دلیل نقلی، قطع به مطلب حاصل شده باشد. مثل قطع حاصل از اجماع جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم که می فرماید: قطع برخلاف آن از دلیل عقلی حاصل نمی شود؛ و دلیل را اگر هم بر حسب ظاهر صحیح دید و در صغری و کبری آن از خدشه عقلی عاجز ماند مانند شبهه در مقابل بدیهه تلقی نماید.

از این فرمایش این استفاده می شود که وقتی مسأله ای از نظر شرع مبین باشد و نظر شرع در آن معلوم باشد در برابر آن، دلیل عقلی حجّیت و اعتبار ندارد و نباید در آن مبنای مسلم شرعی، دست به دامن توجیه و تأویل شد و طفره رفت و حدوث زمانی عالم را زیر سؤال برد و توجیّهات حدوث ذاتی و دهری و این حرف ها را مطرح کرد.

این مطالب مربوط به مسائل اعتقادی است که باید هر کس به آن معتقد باشد و حجیت اخبار شرع از ثبوت آنها - مثل همین مسأله حدوث عالم - مستلزم دور

نمی‌شود. در این مسائل دلیل شرعی و اخبار قطعی شرع بر دلیل عقلی مقدم است؛ و این يك فرمایش و حقیقت مهمی است که در باب اصول، حائز کمال اهمیت است. اما مسأله و حرف ما در اینجا این است که در مثل همین مسأله حدوث عالم یا تفصیل بیشتر و کیفیت صدور حادث از قدیم اگر شخص به همان هدایت انبیاء علیهم‌السلام اکتفا نکرد و راه فلسفه و عرفان را پیش گرفت و گمراه شد مسؤول است و معذور نیست. مسأله این است که این روش فلسفی و عرفانی در این تفصیل مسائل الهیات خطرناک و سیر در وادی‌های بسیار ژرفی است که خطر گمراهی در آن زیاد است.

در این ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار^۱

این روش‌های عقلی در مسأله الهیات که طوری غور می‌نمایند و وارد می‌شوند که کالبد شکاف یا روان شناس می‌خواهد بدن انسان یا روان او را بشناسد و برای پیدایش عالم - به قول خودشان از مجردات و عقول تا عالم ماده - نقشه کار خدا را معین می‌کنند و خدا را در آن محصور می‌سازند، این صحیح نیست.

اصطلاحات خاص حکما و عرفا

۹. این که نوشته‌اید: «زبان اهل هر علم و اصطلاح را خودشان می‌دانند و کسی که از اهل آن اصطلاح نباشد نمی‌تواند و نباید اصطلاح آنها را به زعم خود معنی کند و به آنها نسبت دهد» صحیح است. هیچ کس غیر از این نمی‌گوید. اما مسأله مسأله اختلاف اصطلاح فقهی و فلسفی و... نیست.

مسئله این است که در امور اعتقادی شرع، اعتقاد به خدا و نبوت و معاد و امور غیبیه دیگر جز از زبان خودش از زبان کس دیگری شناخته نمی‌شود. به عنوان مثال: استدلال بوجود خدا را به روش و شیوه‌ای که شرع بیان کرده است از مثل این آیه کریمه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^۱ یا از این آیه شریفه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾^۲ استفاده می‌کنیم، نه از زبان و اصطلاح حکیم یا عارف یا صوفی یا زاهد یا مدعی کشف و شهود. ما نمی‌گوئیم: حکیم این را نمی‌گوید، ما می‌گوئیم: هدایت شرع را باید از شرع گرفت و از مثل این آیات یا روایات معتبره استفاده کرد.

اگر می‌خواهیم متشرع باشیم و خدا را از طریق هدایت‌های وحی بشناسیم راهش مراجعه به این آیات محکمه و احادیث شریفه است. زاید بر آن نه تنها در خداشناسی لازم نیست، بلکه بسا خارج از حدود فهم و درک انسان است ﴿وَلَا يَجِطُّونَ بِهِ عُلْمًا﴾^۳. ما می‌گوئیم: راه‌های دیگر راه‌های مجاز و بی‌خطر نیست و راهی را که قرآن و حدیث ارائه می‌دهند هم با عقل سلیم موافق است و عقل به آن ارشاد می‌کند و هم به اخبار شرع مصون از خطا است.

مطلب عقل و غیر عقل نیست. مطلب، مطلب، مطلب مکتب است. مکتب انبیاء، مکتب فلاسفه، مکتب عرفا. همه این مکتب‌ها - مگر بعض مکتب‌های عرفانی - عقل را قبول دارند. چنان نیست که مکتب به اصطلاح فلسفه مکتب عقل باشد و مکتب انبیاء عقل را کنار گذاشته باشد و حجیت عقل را انکار کند.

۱. سوره طور: ۳۵. (آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود، آفریننده‌اند؟)

۲. سوره ذاریات: ۲۰ و ۲۱. (و در زمین نشانه‌هایی برای اهل یقین است؛ و در خود شما نیز).

۳. سوره طه: ۱۱۰. (و دانش آنها براو احاطه ندارد).

ما می‌گوئیم: مکتب انبیاء را باید از کلام خودشان استفاده کرد و آن را بر فلسفه و عرفان اصطلاحی تطبیق نکرد و فلسفه و عرفان را بر آن تحمیل نمود.

مکتب انبیاء می‌گوید: در ذات خدا و حقیقت صفات او بحث نکنید. شما بگوئید: این آقایان که در ربط حادث به قدیم، در حقیقت علم باری و کیفیت تعلق آن به معلومات سخن می‌گویند و بعضی اصل آن را انکار و قائلین به آن هم اقوال کثیره و آراء متعارضه دارند در چه چیز بحث دارند؟ اینها که کنه و حقیقت خدا را معین کرده و آن را «وجود» می‌گویند آیا مدعی شناخت حقیقت ذات حق - که منزه از معرفت ما است - نیستند؟

انبیاء می‌گویند همه اشیا مخلوق خدا هستند و از خودشان و خود به خود نیستند. حال آن کس که صدور حادثات را از خدا در سلسله‌ای و ترتیبی که خود می‌سازد محدود می‌کند و در بیان این برنامه و توضیح آن ورد و ایراد بر آن عمرش را تلف می‌کند چه می‌گوید؟ و چرا قدرت خدا را محدود و در یک خط خاص محبوس می‌سازد؟!

قرآن کریم می‌فرماید: ملائکه جسم مرئی هستند یا متشکل به شکل جسم مرئی می‌شوند، می‌آیند با پیغمبران خدا می‌نشینند، مریم و همسر ابراهیم علیهم‌السلام آنها را دیده‌اند. سخنانشان را شنیده‌اند، اینها می‌گویند: ملائکه حتماً مجردند و... حرف همین است که زبان شرع و زبان و اصطلاح قرآن و حدیث این اصطلاحات نیست، و مفاهیم عرفی این دو زبان. اگر نه در همه جا. در بسیاری از موارد متحد نیست.

سیر در آن مکتب‌های غیر مأثور از وحی و شرع، گاهی منتهی به ضلالت‌هایی در مبدأ و یا معاد مثل: انکار معاد جسمانی و یا انکار بعض ضروریات مثل: معراج

جسمانی می‌شود. در حالی که مکتبی که شرع به آن ارشاد نموده و قرآن و عترت مردم را به آن هدایت می‌نمایند این خطرات را ندارد و این مطلب منافات با این ندارد که گاه بعض اختلافات به واسطه جهل به اصطلاحات باشد؛ اما همیشه اینطور نیست. به ویژه در عرفاء افراد بسیاری هستند که به هیچ وجه نمی‌توان گفته‌ها و روش آنها را با مکتب قرآن و حدیث توفیق داد.

مضافاً بر این که چرا با اصطلاحاتی که منشأ تفرقه و سوء تفاهم شود سخن بگوئیم؟ چرا با رمز و اصطلاح حرف می‌زنند تا دیگران نتوانند بفهمند. با این اصطلاحاتی که به کار برده‌اند چه مذهب و عقیده‌ای دارند و چرا خود را در معرض تهمت و افترا قرار می‌دهند؟

این که نوشته‌اید برای اظهار نظر در هر علمی و نظری باید منظور و مراد قائل را فهمید سخن درستی است؛ ولی عذر متصوفه و فلاسفه‌ای که همیشه - به واسطه کلماتی که خلاف ظواهر شرع گفته‌اند - مورد اعتراض قرار گرفته‌اند همین بوده است که دیگران را متهم به عدم فهم - به قول خودشان - اصطلاحاتشان کرده‌اند و جواب این است که: چرا اصطلاح باید به لفظی باشد که با شرع و ظواهرش مخالف باشد و ظاهراً آن کلامی که می‌گویند مؤمنانه است، کافرانه باشد؟! چرا مثلاً کسی بگوید:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْبُهَا؟^۱

مسأله حدوث عالم

آیا اگر در مسأله حدوث عالم یعنی ما سوی الله تعالی - که مفهومی مسبوق بودن به عدم خارجی است و متبادر از لفظ «خلق و جعل» و امثال این لغات است - معنایی اصطلاح کنیم که بر حسب لغت و عرف از لفظ «حدوث» استفاده نمی‌شود، می‌توان آن را به شرع و ظاهر کتاب نسبت داد و توحید و تفرّد حق را به عدم حدوث و مسبوق نبودن به عدم خارجی، زیر سؤال برد؟! مثلاً بگویند: مراد از «حادث و حدوث عالم» - که از مثل «خالق و بدیع» استفاده می‌شود - حدوث ذاتی است که معنایش این است که: شیء بالذات استحقاق وجود ندارد و مسبوق به عدم ذاتی است که مستلزم سبق علّت فاعلی بر وجود آن، و به عبارت دیگر، مسبوقیت وجود شیء به «غیر» و معلولیت اوست، که بگویند: مفهوم «حدوث» و «احداث» و «خلق» و «خالق» و «مخلوق» و «ایجاد» و «وجود» در عرف و لغت همین مسبوقیت به علّت است^۱ و با تقارن وجود معلول با علّت و عدم انفکاک وجود آنچه معلول اوّل است از علّت اولی - یعنی: واجب الوجود - منافات ندارد؛^۲ و مسأله حدوث اشیاء و قدم باری تعالی را بر خلاف آنچه از نصوص استفاده می‌شود و انبیاء - بنا به فرموده جمعی از بزرگان - بر آن اجماع دارند^۳ در این معنای مستحدث خلاصه کرده و معنای مفهوم از آیات و

۱. النجاة: ۵۴۲، شرح الاشارات: ۱۰۹/۳، اسفان: ۲۴۶/۳، ۲۷۱، شرح منظومه: ۲۸۷/۲.

۲. اسفان: ۲۷۰/۳.

۳. چنان که علامه مجلسی رحمته الله علیه نوشته‌اند: لا بُدَّ أَنْ تَعْتَقِدَ أَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ أَيْ جَمِيعَ مَا سِوَى اللَّهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْتَهِي أَمْنَتُهُ وَجُودِهِ فِي الْأَزَلِ إِلَى حَدٍّ وَيَنْقَطِعُ، لَا عَلَى مَا أَوَّلَهُ الْمَلَا حِدَةُ مِنَ الْحُدُوثِ الدَّائِيَّةِ فَإِنَّ عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي ذَكَرْنَا إِجْمَاعَ جَمِيعِ الْمَلِيَّيْنَ وَالْأَخْبَارُ بِهِ مُتَّظَفِرَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ، فَالْقَوْلُ

بِقَدَمِ الْعَالَمِ وَبِالْعُقُولِ الْقَدِيمَةِ وَالْهَيُولَى الْقَدِيمَةِ . كَمَا يَقُولُهُ الْحُكَمَاءُ . كُفْرًا (الإعتقادات: ۲۴)
 (باید معتقد باشی که عالم - یعنی تمامی آنچه غیر از خداست - حادث است. به این معنی که
 زمان وجود آنها در ازل به حدی منتهی می شود و پایان می پذیرد. نه آنگونه که ملحدان حدوث
 عالم را تأویل و توجیه می کنند که مراد حدوث ذاتی است. چرا که این معنایی را که ما ذکر کردیم
 مورد اتفاق تمامی معتقدان به ادیان الهی است و روایات به این معنی تواتر و اتفاق دارند. پس در
 نتیجه اعتقاد به قدیم بودن عالم و عقول و هیولی قدیمه - آنگونه که فلاسفه می گویند - کفر
 است).

و در موضع دیگر فرمودند: إِعْلَمُ أَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بَلْ جَمِيعِ أَرْبَابِ الْمَلَالِ فِي أَنْ مَا سِوَى
 الرَّبِّ شُبْحَانَهُ وَصِفَاتِهِ الْكَمَالِيَّةِ كُلُّهَا حَادِثٌ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرْنَا وَ لَوْ جُودَهُ ابْتِدَاءً، بَلْ عُدَّ مِنْ
 ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ. (بحار الانوار: ۵۴/۲۳۸). (بدان که اختلافی میان مسلمانان بلکه تمامی
 صاحبان ادیان نیست در اینکه آنچه غیر از پروردگار سبحان و صفات کمالیه اوست همگی به
 معنایی که ذکر کردیم حادث است و وجود آن ابتداء دارد، بلکه این مطلب از ضروریات دین
 شمرده شده است).

وقاضی سعید قمی نوشتند: مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْمَذْهَبِ الْمَنْشُوبِ إِلَيْهِمْ خُدُوثُ الْعَالَمِ بِمَعْنَى كَوْنِهِ
 مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ الصَّرِيحِ الَّذِي هُوَ غَيْرُ الْعَدَمِ الذَّاتِيِّ الَّذِي لِلْمُمْكِنِ قَبْلَ وُجُودِهِ وَ حِينَ وُجُودِهِ... وَ
 مِنْ أَصُولِهِمُ الْمُفَرَّزَةُ عِنْدَهُمْ مِمَّا لَا مَرِيَّةَ وَلَا تَأْوِيلَ يَعْتَرِيهِ أُمُورٌ: أَوْلَاهَا خُدُوثُ الْإِرَادَةِ وَ الْمَشِيَّةِ
 بِمَعْنَى كَوْنِهِمَا عَيْنَ الْفِعْلِ... وَ كُلُّ مَنْ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ فَقَدْ نَاقَضَ مُقْتَضَى مَذْهَبِهِ وَ عَانَدَ الْأَيْمَةَ
 الظَّاهِرَةَ فِي قَوْلِهِ. (شرح الأربعين: ۴۸۷-۴۸۸). (از ضروریات منسوب به ائمه عليهم السلام حدوث عالم
 است. به معنای اینکه عالم مسبوق به عدم واضح و آشکاری است که آن غیر از عدم ذاتی
 ممکن است که پیش از وجود و هنگام وجود آن می باشد و از اصول و قواعد ثابت و مقرر
 در نزد ائمه عليهم السلام که شکی در آن نیست و هیچ تأویلی و توجیهی بر آن عارض نمی شود چند چیز
 است: اولین آنها حدوث اراده و مشیت است به معنی اینکه این دو عین فعل هستند - و هر کس
 غیر از این را بگوید مقتضای مذهب خویش را نقض کرده و در این گفته خویش با ائمه طاهربین
 دشمنی نموده است).

محقق شیخ محمد تقی آملی می گوید: لا بُدَّ لِتَصَوُّرِ مَسْبُوقِيَّةِ وُجُودِ الْعَالَمِ عَنِ عَدَمِهِ الْوَاقِعِيِّ الْفِكْرِيِّ الْغَيْرِ الْمُجَامِعِ لِوُجُودِهِ مِنْ مَخْلَصِ آخِرِ إِذِ الْقَوْلُ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ كَذَلِكَ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ بَلِ الْمَتَّفَقُ عَلَيْهِ بَيْنَ أَهْلِ الْمَلِكِ وَالنِّحْلِ.

فَلَا يَنْبَغِي الْقِنَاعَةُ فِي الْمَقَامِ بِالْقَوْلِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ ذَاتًا بِمَعْنَى تَأَخُّرِهِ عَنِ الْعَدَمِ الْمُجَامِعِ مَعَ وُجُودِهِ كَمَا عَلَيْهِ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ مَعَ قَوْلِ الْمَلِيَّيْنَ فَتَدَبَّرْ وَ دَقِّقِ النَّظْرَ؛ لِأَنَّ الْمَقَامَ مَرَّةً الْأَقْدَامِ. (درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه: ۲۶۱). (باید برای تصور مسبوقیت وجود عالم به عدم واقعی فکری - که غیر از عدم مجامع است - گریز دیگری پیدا کرد، زیرا که اعتقاد به حدوث اینچنینی عالم (حدوث پس از عدم واقعی) از ضروریات دین بلکه مورد اتفاق تمامی صاحبان ادیان و گروه‌ها است. پس شایسته نیست که در این مورد به اعتقاد به حدوث ذاتی عالم بسنده شود به این معنی که عالم متأخر از عدمی است که با وجود آن جمع می‌شود (عدم مجامع) همانگونه که بعضی از حکماء چنین اعتقاد دارند. چرا که این اعتقاد مخالف با اعتقاد صاحبان ادیان الهی است. پس در این نکته خوب تدبر کن و به دقت بیندیش؛ زیرا که این بحث محل لغزش و اشتباه است).

شیخ اعظم انصاری در فرائد نوشتند: اِجْمَاعُ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ زَمَانًا. (فرائد الاصول، چاپ جدید: ۵۷، چاپ قدیم: ۱۱) (اجماع تمامی ادیان بر حدوث زمانی عالم است).
و آیه الله سید احمد خوانساری در عقائدش گوید: اِجْمَاعُ الْمَلِيَّيْنَ عَلَى الْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ لَا الْحُدُوثِ الدَّائِيٍّ وَلَا الْحُدُوثِ الثَّابِتِ مِنْ جِهَةِ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ. (العقائد الحقة: ۱۶۶). (اجماع صاحبان ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم است؛ نه حدوث ذاتی و نه حدوثی که از جهت حرکت جوهری ثابت است).

و همچنین شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ ابوالفتح الکراچکی و شیخ مفید و محقق طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و محقق دوانی و آقا جمال خوانساری و محقق خاجوئی و شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزا قمی و صاحب جواهر الکلام و غیر این اعلام رحمهم الله همه به این حقیقت، یعنی حدوث زمانی عالم اعتراف کرده و در کتاب‌هایشان نوشته‌اند.

روایات را که مسبوقیت عالم به عدم خارجی است انکار کنند؛ آنگاه «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» را با الحاق «وَالآنَ كَمَا كَانَ» به آن، برخلاف ظاهرش، به عدم کون ذاتی اشیاء با کون حضرت باری تعالی - نه کون خارجی آنها - تفسیر نمایند^۱ و با این تشبثات، امکان بلکه وجوب تقارن معلول را با علت - وجوداً - کافی در صدق «حدوث و احداث» و صحت اطلاق «خلق و خالق و مخلوق» بگویند.

حدوث اشیاء و قدم باری تعالی بر حسب آیات کریمه و احادیث شریفه اوسع از این اصطلاح حدوث ذاتی و قدم ذاتی است و خداوند متعال گرچه منزّه از این «لا استحقاقیت» است و غیرا و همه این لا استحقاقیت را دارند و بالذات استحقاق وجود ندارند و بالذات مسبوق به عدم ذاتی هستند اما مطلب در حدوث و قدم به این اصطلاح تمام نمی شود.

باید بدانیم که هیچ معلول و مسبوق به وجود خدا که مسبوق به عدم ذاتی است با وجود خدا بالوجود و بِالْتَحَقُّقِ تقارن ازلی ندارد و به عبارت دیگر: تقارن وجود معلول با علت و ظل و ذی الظل و فیض و مُفِیض، مسبوقیت معلول به

۱. دلیل بر این که این ذیل به این جمله الحاقی است. مضافاً بر این که دلیلی بر آن نیست. این است که تقدم محدث بر حادث و علت بر معلول و خالق بر مخلوق در مرتبه ذات مسلّم عند الكل است و محتاج به بیان و اثبات نیست. آنچه باید بیان شود تقدم زمانی وجود علت بر معلول یا مسبوقیت معلول به عدم است؛ علاوه بر این که این مطلب در روایات معتبر دیگر به عباراتی که مثل این ذیل به آنها قابل الحاق نیست وارد شده است مثل: «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ» توحید شیخ صدوق: ۱۴۵/۱۲، بحار الانوار: ۸۶/۴/ح ۲۳.

و در حدیث دیگر: «كَانَ إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ». (کافی: ۹۴/۸/ح ۶۷، بحار الانوار: ۹۶/۵۴/ح ۸۱) و حدیث دیگر: «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ» (بحار ۲۷/۱۵) و حدیث دیگر: «كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ» (توحید شیخ صدوق: ۶۰، بحار الانوار: ۲۹۸/۳/ح ۲۶).

وجود علت نیست؛ و غیر از ربط وجود معلول به وجود علت مفهومی ندارد؛ و این اصطلاح‌سازی‌ها و تقسیم‌قدم و حدوث به ذاتی و دهری و غیرهما آیات و احادیث را از دلالت و نصوصیتی که بر حدوث ماسوی الله بعد از عدم دارند ساقط نمی‌سازد و مفهوم مبین و روشن عرفی آنها را عوض نمی‌کند و آنها را مجمل و بی‌دلالت نمی‌کند.

البته قدم مطلق و ازلیت محضه حقه مختص به ذات بی‌زوال باری تعالی است اما دایره مفهوم آن اوسع از این است که با این اصطلاحات تحدید و توضیح شود؛ چنانکه مفهوم حدوث و حادثات و مخلوقات - که شامل آنچه آنها را عقول و قواهر اعلون^۱ و هر چه بگویند می‌شود - اوسع از این لا استحقاقیت ذاتی است که از هیچ يك از نصوص مفهوم و متبادر نشود.

هر حادثی بر حسب این همه نصوص، وجودش مسبوق به عدم خارجی است که طبعاً این لا استحقاقیت ذاتی نیز برای او ثابت است و در عین حال قول به مسبوقیت ماسوی الله به عدم خارجی منافی با دوام فیض و عدم انقطاع آن نیست. چنان که ناگفته نماند که اکتفاء به قول به حدوث ذاتی علاوه بر آن که مساوی با قول به تعدد قدماء است با دیگر عقاید اسلامی و هدایت‌های کتاب و سنت نیز مغایر است و از جمله مستلزم قول به ایجاب است که خواجه

۱. این از جمله اصطلاحات فلسفه اشراق است. شیخ اشراق آنچه را مشائیان عقل گفته‌اند نور قاهر نامیده است و کلمه قواهر که جمع قاهر است به طور مطلق بر عقول اعم از طولیه مرتبه و عرضیه متکافئه اطلاق شده است... و هرگاه... «القواهر الاعلون» گفته شده است مراد عقول مرتبه طولیه است. (فرهنگ معارف اسلامی: ۱۵۱۷/۳).

طوسی رحمته الله علیه حدوث عالم یعنی مسبوق بودن آن را به عدم خارجی دلیل نفی ایجاب می‌شمارد و می‌فرماید:

وَجُودُ الْعَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْبَغِي الْإِيجَابَ.^۱

نکته دیگر: در این مسأله که امکان در «وجود» غیر از امکان در «ماهیت» است، گفته شده است: مراد از امکان در «وجود» این است که وجودات امکانی تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی به وجود واجب دارند^۲ نه این که وجود ممکن مثل ماهیت نسبت به موجودیت متساوی الطرفین باشد.^۳ زیرا این معنی معقول نیست. البته این بنا بر قول به اصالة الوجود است و این که وجود امری حقیقی و ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است و بنا بر این با این که ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است طرح این که ممکن الوجود آن است که هیچ یک از وجود و عدم نسبت به او ضروری نباشد بی معنی است؛ زیرا آنچه واقعیت دارد وجود ممکن است، یعنی: وجود مرتبط؛ و اما ممکن الوجود یعنی ماهیت، امری حقیقی نیست و از حدود و تعینات وجود منتزع می‌شود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید: آیا این وجود که عین تعلق و ربط است و وجود ممکن است که فقرش غیر از فقر متصوّر در ماهیت است حادث است یا قدیم است؟ و نحوه ارتباطش با وجود واجب چگونه است؟ مخلوق است یا مربوط؟ و تحقق آن از لحاظ وجود و عدم متساوی الطرفین است یا نه؟ و این که

۱. کشف المراد: ۲۸۱. (پیدا شدن عالم بعد از نبودن، ایجاب (موجب بودن خداوند) را نفی می‌کند).

۲. اسفار: ۱/۸۶.

۳. اسفار: ۱/۱۵۱.

می‌گویند نسبت آن به وجود مفیض از نسبت نور آفتاب به آفتاب و نسبت سایه به صاحب سایه - ظل و ذی الظل - به مراتب لا تُعَدُّ ولا تُحصی اتم و اکمل و اقوی است حادث است یا قدیم؟ اگر می‌گویند: حادث است معنی و مفهوم آن را به گونه‌ای که از ظواهر شرع هم قابل استفاده باشد بیان نمایند.

و باز هم يك نکته: این که گفته شود از برای وجود افراد خارجی و حقایق عینی ثابت است که به خودی خود متحقق و موجودند و موجودیت در مرتبه ذات آنها محقق است و ماهیات اشیاء به آنها موجود و متحقق اند^۱ قابل مناقشه است و هراستدلالی بر آن بنمایند مانند شبهه در مقابل بدیهه است. شما به هر کس مراجعه کنید می‌گویید: غیر از حقایق متمایزه از یکدیگر، غیر از انسان، سنگ، درخت، آب، عنصر، اتم، روح، جسم... چیزی نیست و هر چه هست همین‌ها است. انسان تحقق دارد، شمس و قمر و زمین و آسمان همه تحقق دارند و حقیقت و واقعیت و خارجیت دارند. چیزی که تحقق از او باشد و آنها به او وجود و تحقق غیر حقیقی و اعتباری داشته باشند غیر از آنها نیست.

فلسفه‌ای که منتهی به انکار تمام این حقایق گردد و اصالت و حقیقت آنها را نفی کند و همه را افراد يك حقیقت ببیند - اگرچه وحدت سنخی «وجود» بگوید - در اذهان متبادر نمی‌شود. هر چیزی همان خود آن چیز است و «وجود» هم اگر چیزی باشد همان خود «وجود» است که غیر از حقیقت اشیاء دیگر است «الله» تعالی هم همان «الله» تعالی است که حقیقت ذات او منزّه از درك عقل و

۱. ملاصدرا می‌گوید: إن موجودیة الماهیات بانضمام الوجود الیها. اسفاز: ۸۶/۱، و بنگرید به

اسفاز: ۱۰۳/۱، و نیز: الشواهد الربوبیة: ۳۸.

مشابهت و مماثلت با اشیاء دیگر است و وجودش و تحققش و ازلیت و قدم و ابدیتش و همه صفات کمالیه اش بالضروره ثابت است. حقیقت او «وجود» نیست.

چون اگر قائل به وحدت سنخی «وجود» باشید لازم شود غیر او با او در حقیقت مشارکت داشته باشند؛ و اگر قائل به وحدت شخصی «وجود» باشید نسبت به کثراتی که بالضروره تحقق دارند اگر نفی «وجود» می‌کنید- یعنی آنها را متحقق می‌دانید ولی حقیقت آنها را «وجود» نمی‌گویید- در این صورت اگر آنها را مخلوق و «وجود» را خالق می‌دانید به همان مسلك اهل وحی و شرع نزدیک شده‌اید با این تفاوت که می‌گویید: کنه حق «وجود» است و حقیقت «وجود» قابل درک نیست، در حالی که ما در اسماء حسنی اسمی که معرف چستی ذات باشد نداریم و ذات خدا را در این حد هم منزّه از درک و شناخت می‌دانیم، و اگر رابطه علت و معلول و تجلّی و ظهور می‌دانید با مثل: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ و مبانی دیگر در الهیات مغایرت می‌یابد.

و اگر می‌گویید: خدا «وجود» است یعنی: ذاتش قابل درک و قابل اخبار از آن نیست که بگوئید: «اللَّهُ وُجُودٌ»، در این صورت از پیش خود اسمی برای خدا جعل کرده‌اید. در اینجا همان مسأله توقیفیت اسماء حسنی پیش می‌آید و سؤال از این که وجه این تسمیه چیست؟! اگر این است که چون «وجود» قابل درک نیست به خدا «وجود» می‌گویید، باز اشکال عود می‌کند، و اگر وجه دیگر است باید مناسبتی برای آن بیان کنید.

و بالجمله «الله»- تعالی و جلّ اسمُه و عزّ شأنُه - «الله» است. هیچ چیز از اشیاء در حقیقت ذات با او شریک نیست و تمایز آنها از او در حقیقت به شدت و ضعف و

علّیت و معلولیت نیست. حقیقت و کنه او مخفی و منزّه از ادراک غیر است. اطلاق «وجود» براو و سائر افراد وجود- که می‌گویند دارای افراد خارجیّه و حقائق عینیه است به علت اشتراك آنها در حقیقت و این که همه افراد خارجیّه وجود و مصادیق او هستند- صحیح نیست و شرک‌گونه است؛ هر چند بگویند حقایق وجودیه غیر از وجود باری تعالی همه ممکن هستند و معنی امکان آنها تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی آنها به وجود حضرت حقّ است.

۱۰. این که می‌فرمایید: «قول به وحدت وجود به جمیع تقاریر آن کفر نیست» ما هم نمی‌گوئیم به جمیع تقاریر کفر است. ولی همین که به بعض تقاریر کفر باشد کافی است در این که غور در این مسائل را خطرناک بدانیم. اگر کسی وحدت وجود را استغراق عارف بداند که در توجه به خدا و صرف نظر از تمام ماسوی حتی به خودی خود نیز توجه نداشته باشد کسی به او ایرادی ندارد.

وقتی حسن و جمال یوسف علیه السلام زنان مصر را آن چنان واله و از خود بی خود کرده باشد که قرآن مجید می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾^۱ معرفت خدا و آیات جلال و جمال او اگر سالک را فقط به او مشغول دارد جای شگفتی نیست و اگر چنان از ماسوی غافل شود که بگوید: «ما رأيتُ شيئاً سوى الله» عجب نیست؛ که البته معنای وصول به این مقام این نیست که چیزی سوای خدا ندیدم؛ چون هر چه را دیدم خدا بود! بلکه معنایش این است که: اغیار را ندیدم نه این که اغیار را «او» دیدم. غیر او را ندیدن عدم رؤیت «غیر» است که با تحقق واقعی و خارجی او منافات ندارد؛ و غیراً «او» دیدن معنایش همه، «او» بودن و «او»

۱. سوره یوسف: ۳۱.

همه بودن است؛ و «ما رأیت شیئاً سوی الله» معنایش این است که: سوی خدا را ندیدم چون به دیدن خدا مشغول بودم و اشتغال به او مرا از شغل قلب به غیر او بازداشت.

به هر حال اینها يك معانی و لطائفی است که در تعبیر از آن می توان گفت:

«الإيمان بالمعرفة أن لا ترى مع الله أحداً، أن لا تخاف معه أحداً، أن لا تكون وإثقاً بغيره، أن لا تكون راضياً بحكم غيره، أن لا ترى أحداً مالِكاً لِنَفْعِكَ وَضَرَكَ غير الله»^۱.

آنچه که باطل است و کفر است این است که وجود را واحد بگویند و کثرات را مثل امواج دریا تطورات و تعیینات او بدانند^۲ و إلا حتی اگر کسی فقط خدا را متفرد در تحقق یا وجود بداند و تحقق و وجود حقیقی اشیاء دیگر را منکر باشد - که مبنای اصالة الوجود را در بحث اصالة الوجود قائل نباشد - و وجود را واحد شخصی بداند و قائل به کثرتی نباشد و اشیاء دیگر را اوهام بداند اگرچه این رأی با آیات بسیار قرآن کریم و روایات و ضرورت عقل و نقل و وجدان مخالف است و از جهاتی منجر به انکار ضروری می گردد، اما عقیده به توحید و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

۱. ایمان با معرفت این است که با خدا هیچ کس را نبینی، به همراه خدا از هیچ کس نترسی، به غیر خدا اعتماد نداشته باشی، به حکم غیر خدا راضی و خشنود نباشی، هیچ کس غیر از خدا را مالک سود و زیان خود نبینی).

۲. ملاصدرا می گوید: كذلك هداني ربي بالبرهان التبر العرشى الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكل ما يترائى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته. (اسفار: ۲/۲۹۲) و قيصري نیز می گوید: ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير الا كحال الامواج على البحر الزخار. (رسائل قيصري، رسالة في التوحيد والنبوة والولاية: ۱۳).

شَيْءٌ ﴿۱﴾ را خدشه دار نمی‌سازد؛ غیر از این که ظاهر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سالبه به انتفاء محمول است و بنابراین نظر، مفادش سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی: چیزی نیست که مثل او باشد.

۱۱. کلام آغازین کتاب آغاز و انجام:

«سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از او است و انجام همه بدوست بلکه خود همه او است»^۱

به ظاهر مبهم بلکه نادرست است. زیرا همه اوئی و او همه‌ای با آیات قرآن و روایات در تعارض است و حتماً مراد بزرگواری مثل خواجه علیه الرحمة که آثار و تألیفات جاودان و ارزنده‌اش در راستای مکتب انبیاء و تأیید مذهب است چنین ظاهری نیست؛ بلکه کلام مثل او ظاهر در این معنی نیست.

مثل او- که حتی در اسماء الله الحسنى می‌گوید: اگر از شرع نرسیده بود شرط ادب این بود که ما همین اسماء مأثوره را از جانب خود بر او نگوئیم و او را به آن نخوانیم؛^۲ زیرا شاید اگر از جهاتی که ما دریافته‌ایم کمال حضرت باری باشد از لحاظ دیگر که بر ما مخفی مانده باشد نقص باشد- از حدود دلالت و هدایت نصوص شرعیه فراتر نمی‌رود. این جمله معنایی و مضمونی از: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۳ و ﴿لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ و ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۴ و ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ

۱. آغاز و انجام: ۷.

۲. خواجه طوسی رحمته می‌فرماید: «ان اصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعی» تلخیص المحصل: ۳۴۷.

۳. سوره بقره: ۱۵۶.

۴. سوره نساء: ۷۸.

رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^۱ و این گونه بیانات و هدایت‌های معرفت‌آموز شرع است که ربانیت و رزاقیت و مدبّریت و تصرف عام و تامّ او در کاینات مستمر است آن چنان که هیچ کس نباید تصور کند که قرآن و حدیث در توحید نکته‌ای و چیزی را که محتاج به بیان باشد. العیاذ بالله. کم گذاشته و بیان نکرده باشد.

در ردّ انه جسم لا کالاجسام

۱۲. راجع به این که آن فیلسوف - که به او اطلاق عارف^۲ اولی است - قائل به تجسم هست یا نیست^۳ و در دفاع از او و سخنان مخالف ظواهر شرع این گروه به «لِكُلِّ قَوْمٍ إِصْطِلَاحٌ» متوسل شده‌اید و اشکال‌کننده را جاهل یا غافل از اصطلاح شمرده‌اید، کافی در رفع ایراد نیست. چرا ما مجاز باشیم که مقاصد و مطالب مان را با اصطلاحات کفرآمیز و برگرفته از گبران و هندویان و دیگران بیان کنیم و اصطلاحات شرع را مورد توهین قرار دهیم و دامنه این عذر را گسترش دهیم تا همه در کفرگویی مجاز شوند و «لِكُلِّ قَوْمٍ إِصْطِلَاحٌ بَلْ لِكُلِّ أَحَدٍ إِصْطِلَاحٌ» بگویند، و اصلاً خود تجویز این اصطلاح سازی کفرآمیز و حکم به جواز آن خلاف ضرورت نیست؟ و چه حکمی دارد؟ در حالات یکی از همین عرفا نوشته‌اند که: در گفتن کلمه توحید فقط «لا إله» می‌گفت و از گفتن «إلا الله» خودداری می‌کرد و عذرش این بود که من در نفی مستغرقم و هنوز به اثبات نرسیده‌ام. عجیب‌تر این که

۱. سوره انفال: ۱۷.

۲. مخفی نماند که مشرب فلسفه خاص قدماء خطرش به مراتب از این عرفان اصطلاحی که آن را با فلسفه ممزوج کرده‌اند و حکمت متعالیه نامیده‌اند کمتر است.

۳. شرح اصول کافی ملاصدرا: ۲۰۷/۳.

می‌گویند: وقتی سرش را بریدند شنیدند سه مرتبه گفت: «إِلَّا اللَّهُ» حال قضاوت با شما است!

آخرین چه حرفی است که انسان بگوید: «الْجِسْمُ ذُو أبعادٍ ثَلَاثَةٍ» و برای جسم اقسامی ذکر کند، و یک قسم را خاص خدا بداند؟^۱ آیا آن گروه از اشاعره و مجتسمه که می‌گویند: ما در «ید» و «عین» و «وجه» چیزی نمی‌گوئیم و آن را معنی نمی‌کنیم^۲، کلامشان بهتر است یا کلام این شخص؟

۱. همان.

۲. لَقَدْ أَفَادَ وَ أَجَادَ الشَّيْخُ الطَّائِفَةُ الطُّوسِيُّ رحمته الله حَيْثُ قَالَ: وَلَا يَجُوزُ وَصْفُهُ بِأَنَّهُ جِسْمٌ مَعَ انْتِفَاءٍ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ عَنْهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَقْضُ اللَّغَةَ؛ لِأَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ يُسَمُّونَ الْجِسْمَ مَا لَهُ طُولٌ وَعَرْضٌ وَعُمُقٌ، بِدَلَالَةِ قَوْلِهِمْ: «هَذَا أَطْوَلُ مِنْ هَذَا» إِذَا زَادَ طُولًا، وَ: «هَذَا أَعْرَضُ مِنْ هَذَا» إِذَا زَادَ عَرْضًا، وَ: «هَذَا أَعْمَقُ مِنْ هَذَا» إِذَا زَادَ عُمُقًا، وَ: «هَذَا أَجْسَمٌ مِنْ هَذَا» إِذَا جَمَعَ الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ، فَعَلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْجِسْمِ مَا فُلْنَا، وَذَلِكَ يَسْتَحِيلُ فِيهِ تَعَالَى فَلَا يَجُوزُ وَصْفُهُ بِذَلِكَ. وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ» مُنَاقِضَةٌ لِأَنَّهُ نَفَى مَا أُثْبِتَ بِعَيْنِهِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُمْ: «جِسْمٌ» يَقْتَضِي أَنَّ لَهُ طُولًا وَعَرْضًا وَعُمُقًا، فَإِذَا قِيلَ بَعْدَ ذَلِكَ: «لَا كَالْأَجْسَامِ» إِقْتَضَى نَفَى ذَلِكَ بِعَيْنِهِ، فَيَكُونُ مُنَاقِضَةً.

وَلَيْسَ قَوْلُنَا: «شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ» مُنَاقِضَةً؛ لِأَنَّ قَوْلَنَا: «شَيْءٌ» لَا يَقْتَضِي أَكْثَرَ مِنْ أَنَّهُ مَعْلُومٌ وَلَيْسَ فِيهِ تَجْنِيسٌ، فَإِذَا قُلْنَا: «لَا كَالْأَشْيَاءِ الْمُحَدَّثَةِ» لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ مُنَاقِضَةً. (الاقتصاد: ۸۸-۸۹)

(شیخ طوسی رحمته الله چه نیکو و پرفایده فرموده است: جایز نیست که خدا را به جسم بودن توصیف کنیم با اینکه حقیقت جسم را نیز از او نفی کنیم. زیرا این کار از بین بردن لغت است. چرا که اهل زبان چیزی را جسم می‌نامند که طول و عرض و ارتفاع داشته باشد، زیرا هنگامی که چیزی طولش زیاد باشد می‌گویند: این طولانی‌تر از آن است و آنگاه که عرضش بیشتر باشد می‌گویند: این عریض‌تر از آن است و چون ارتفاعش بیشتر باشد می‌گویند این مرتفع‌تر از آن است و اگر طول و عرض و ارتفاعش بیشتر باشد می‌گویند: این بزرگ‌تر و تنومندتر از آن است. پس از این کاربرد

اما این که نوشته‌اید: آن بزرگ^۱ که به این قائل به جسم الهی ایراد گرفته است غافل از این بوده است که این نظر مبتنی بر قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا»^۲ است و سپس به کلام نه‌ایة الحکمة استشهاد کرده‌اید که گفته است: «حمل بسیط الحقیقة بر اشیاء حمل عرفی و شایع صنایعی نیست؛ زیرا حمل به این قسم موجب ترکیب ذات از حیثیت کمال و نقص اشیاء می‌شود، بلکه حمل حقیقه و رقیقه است»^۳ و مفهومش این است که: ذات، واجد کمال هر موجودی مثل جسم به نحو اعلی و اشرف است که از آن تعبیر به جسم الهی می‌شود. پس خدا همه اشیاء است و همه اشیاء نیست و به قول او «تمام کل شیء» است.

لغت فهمیده می‌شود که حقیقت جسم همانی است که ما گفتیم و این معنی در مورد خدای متعال محال است، لذا توصیف او به این وصف جایز نیست. اما این گفته آنها که می‌گویند: «خداوند جسم است نه مثل اجسام دیگر» تناقض‌گویی است. چرا که این کلام نفی چیزی است که عیناً اثبات شده است. زیرا این که آنها می‌گویند: «جسم است» اقتضاء دارد که طول و عرض و ارتفاع داشته باشد و چون پس از آن می‌گویند «نه مثل اجسام دیگر» عیناً مقتضی نفی طول و عرض و ارتفاع از آن است و این کلام تناقض‌گویی است. اما اینکه ما می‌گوییم: «شیء لا کالاشیاء» تناقض نیست. زیرا این کلام ما که گفتیم «خدا شیء است» بیش از اینکه «او معلوم است» را اقتضاء ندارد و تشبیهی در آن نیست. پس اگر گفتیم خدا مثل اشیاء ایجاد شده نیست در این گفتار ما تناقضی نیست.

۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس حضرت آیه الله العظمی خوبی (ره)): والعجب

من صدر المتألهین حیث ذهب الی هذا القول فی شرحه علی الکافی ۳/ ۷۲.

۲. اسفار: ۲/ ۳۶۸، ۶/ ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۴.

۳. نه‌ایة الحکمة: ۲۷۷.

و به تعبیر حقیر- که اهل این اصطلاحات نیستم و از آغاز با اصطلاحات قرآن و حدیث آشنایم کردند- چون همه کمالات از وجود است و مقول به تشکیک است، آن که اکمل و اتم است یا تمام و کمال وجود است کمالات همه را دارد و نمی شود نداشته باشد. چراغ هزار شمعی نور چراغ صد شمعی و ده شمعی و یک شمعی را دارد، و آن چراغ‌ها هم نیست.

صرف نظر از اشکالاتی که بر این قاعده شده است- و این که بنا بر وحدت سنخی، به حسب ظاهر وجود خدا همه اشیاء نیست چنان که نور چراغ هزار شمعی نور صد شمعی و ده شمعی نیست و بنابر مبانی دیگر که وحدت شخصی وجود بگویند و در نتیجه از وحدت وجود باطل سردر می آورد- به هر حال این را جسم الهی یا شیء دیگر الهی نمی توان گفت و معنی و مفهوم درستی ندارد.

و مخفی نماند که ما در اینجا در مقام رد و ایراد به این مطالب- با این که مخالف با فطرت و عقل سلیم است- نیستیم. فقط می گوئیم غور در این مسائل تکلف زاید است و از کسی نخواسته اند که معرفت به «بسیط الحقیقه و...» پیدا کند و اگر کسی در این مباحث وارد شد و سراز شرک و کفر و خلاف واقع در آورد مسئول است و معذور نیست؛ چون مصونیت از خطا در این مباحث، تضمینی نیست. لذا مثل مرحوم آملی شارح منظومه سبزواری نسبت به سبزواری و مثل مرحوم محقق آقا میرزا احمد آشتیانی نسبت به ملاصدرا در مسأله معاد آن طور اظهار نظر می کنند که معروف و مشهور است.^۱

۱. وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْأَمَلِيُّ فِي التَّعْلِيْقَةِ عَلَى شَرْحِ الْمَنْظُومَةِ. بَعْدَ تَوْضِيْحِ مُرَادِ الْمُصْتَفِيِّ : هَذَا غَايَةُ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَلَكِنَّ الْإِنْصَافَ أَنَّهُ عَيْنُ انْحِصَارِ الْمَعَادِ بِالرُّوحَانِيَّةِ لَكِنْ بِعِبَارَةٍ أَخْفَى، فَإِنَّهُ بَعْدَ فَرَضِ كَوْنِ شَيْئِيَّةِ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ وَأَنَّ صُورَةَ ذَاتِ النَّفْسِ هُوَ نَفْسُهُ وَأَنَّ الْمَادَّةَ

الدُّنْيَوِيَّةَ لِمَكَانٍ عَدَمٍ مَدْخَلِيَّتِهَا فِي قِيَامِ الشَّيْءِ لَا يُحْشَرُ وَأَنَّ الْمَحْشُورَ هُوَ النَّفْسُ، غَايَةُ الْأَمْرِ إِمَّا مَعَ إِنْشَائِهَا لِجَدَنِ مِثَالِيٍّ قَائِمٍ بِهَا قِيَاماً صُدُورِيّاً مُجَرِّداً عَنِ الْمَادَّةِ وَلَوْ أَرَادَ إِلَّا الْمَقْدَارَ كَمَا فِي نَفُوسِ الْمُتَوَسِّطِينَ مِنْ أَصْحَابِ الشِّمَالِ أَوْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَإِمَّا بِدُونِ ذَلِكَ أَيْضاً كَمَا فِي الْمُقَرَّبِينَ وَلَعَمْرِي أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُطَابِقٍ مَعَ مَا نَطَقَ عَلَيْهِ الشَّرْعُ الْمُقَدَّسُ عَلَى صَادِعِهِ السَّلَامُ وَاللَّحِيَّةُ.

وَأَنَا أَشْهَدُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَنْبِيَائَهُ وَرُسُلَهُ، أَيُّيَ أَعْتَقِدُ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَهِيَ سَاعَةُ الثَّلَاثِ مِنْ يَوْمِ الْأَحَدِ الزَّائِعِ عَشْرَ مِنْ شَهْرِ شَعْبَانَ الْمُعْظَمِ سَنَةِ ۱۳۶۸ فِي أَمْرِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ بِمَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَاعْتَقَدَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ وَالْأَئِمَّةُ الْمَعْصُومُونَ. صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ. وَعَلَيْهِ أَطْبَقْتُ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَلَا أَنْكِرُ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ شَيْئاً. (در الفوائد: ۴۶۰) (محقق آملی در تعلیقه بر شرح منظومه بعد از توضیح مراد مصنف می‌گوید: این نهایت چیزی است که می‌توان در این طریقۀ گفت. ولی انصاف این است که این [نظریه] همان انحصار امر معاد به معاد روحانی است ولی با عبارتی پوشیده‌تر [از تصریح به معاد روحانی]. چرا که بعد از مفروض دانستن اینکه شیئیت یک شیء به صورت آن است و صورت شخص صاحب روح همان نفس و روح اوست و اینکه ماده دنیایی - از این جهت که در بنیان و اساس یک چیز مدخلیتی ندارد - محشور نمی‌شود [در نتیجه] آنچه محشور می‌شود خود روح است. نهایت امر اینکه [حشر روح] یا با ایجاد یک بدن مثالی توسط روح است که وابسته به اوست و از او نشأت گرفته است و این بدن از ماده و لوازم آن - به غیر از اندازه و مقدار - عاری و مجرد است. همانطور که در افراد متوسط از اصحاب شمال و اصحاب یمین چنین است. و یا همچنین، بدون این بدن مثالی است. همانطور که در مقربین اینگونه است. و به جان خودم سوگند که این قول با آنچه که شرع مقدس - که بر فرمانروای آن درود و تحیت باد - در مورد آن (امر معاد) سخن گفته است. مطابق نیست، و من خدا و ملائکه و انبیاء و رسولان او را گواه می‌گیرم که در این وقت که ساعت سوم از روز یکشنبه چهاردهم شعبان المعظم ۱۳۶۸ هجری است در مورد معاد جسمانی به آن چیزی معتقد هستم که قرآن کریم در مورد آن سخن گفته و پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ و ائمه معصومین - که درود خدا بر تمامی آنها باد - به آن معتقد هستند و امت اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند و از قدرت خدا هیچ چیز را انکار نمی‌کنم.

به هر حال ما پناه می‌بریم به خداوند از عرفان و فلسفه‌ای که در نتیجه آن خدا را جسم بدانیم یا جسم بخوانیم.

فرق است بین «الله وجود» و «الله موجود»

۱۳. راجع به این که گمان کرده‌اید از جهت اخبار از کنه، فرقی بین «الله وجود» و «الله موجود» نیست و هر دو جمله متضمن تکلم در ذات خدا است باید این

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْأَشْتِيَانِيُّ .بَعْدَ اخْتِيَارِهِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِمَامِيَّةُ مِنَ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيَّةِ .: وَلَكِنْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَارِفَةِ ذَهَبُوا لِشَبْهَةِ عَرَضَتْ لَهُمْ إِلَى الثَّانِي (أَيَّ أَنَّ مَا تَنْتَقِلُ إِلَيْهِ الْأَرْوَاحُ فِي الْقِيَامَةِ الْكُبْرَى هِيَ صُورَةٌ مُجَرَّدَةٌ تَعْلِيمِيَّةٌ ذَاتُ امْتِدَادٍ نَظِيرَ الْقَوَالِبِ الْمِثَالِيَّةِ وَالصُّورِ الْمِرَاتِيَّةِ)، وَلَا يَبْدُ مِنْ حَلِّهَا وَدَفْعِهَا بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى. (لوامع الحقائق: ۳۹/۲، ۴۰). (و محقق آشتیانی بعد از اینکه اعتقاد شیعه - که معاد جسمانی است - را برمی‌گزینند می‌فرماید: ولی گروهی از عالمان به فلسفه رایج به جهت شبهه‌ای که برای آنها پیش آمده است به امر دوم (یعنی اینکه آنچه که در قیامت کبری روح به آن منتقل می‌شود همان صورت مجرد تعلیمی امتداددار همانند قالب‌های مثالی و صورت‌های درآینه است) معتقد شده‌اند؛ و باید به یاری خدای متعال آن شبهه را حل کرد و دفع نمود).

وَقَالَ آيَةُ اللَّهِ الْخَوَانِسَارِيُّ: ثُمَّ إِنَّ الْبَدَنَ الْمَحْشُورَ فِي يَوْمِ التُّشُورِ الْبَدَنُ الْعُنْصُرِيُّ كَمَا هُوَ صَرِيحُ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ، وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْمَحْشُورَ لَيْسَ الْبَدَنُ الْعُنْصُرِيُّ، بَلِ الْبَدَنُ الْمِثَالِيُّ الْمُنْشَأُ بِإِنْشَاءِ النَّفْسِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمُخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْمَلَكَاتِ الْحَاصِلَةِ فِي الدُّنْيَا. (العقائد الحقة: ۱۶۶) (همانا بدنی که در روز قیامت برانگیخته می‌شود بدن عنصری مادی است همانگونه که این مطلب صریح آیات و روایات است. و گاهی گفته می‌شود: آنچه که محشور می‌شود بدن عنصری مادی نیست بلکه بدن مثالی است که باذن الله تعالی به ایجاد نفس ایجاد می‌شود و این بدن به واسطه اختلاف و تفاوت حالات و ویژگی‌هایی که در دنیا برای او حاصل شده است مختلف و گوناگون است).

توضیح را بدهیم: اگر بگوئیم «الله وجود» یا «خدا هستی است» یعنی: حقیقته الوجود، یعنی: کنه او هستی است. بلی، ولی اگر وجود را ثبوت و تحقق خارجی شیء بگوئیم معنایش حمل نفس تحقق و ثبوت خارجی بر او است؛ امری که خارجاً تحقق دارد ولی عین شیء و کنه شیء نیست.

اما «الله موجود» یا «خدا هست» معنایش این است که، «الله ثابت و متحقق» و خدا هست و خدا ذی الثبوت و ذی التَّحَقُّق است. در این جمله چیزی که نیست خبر از کنه و حقیقت ذات موضوع است؛ و اگر وجود را امری حقیقی بدانیم که کنه و حقیقت همه اشیاء است تعبیر از «الله موجود» موهم ترکیب است؛ مگر این که بگوئیم: وجود و موجود مترادفند. به هر حال در اطلاق «موجود» بر باری تعالی معنی اشتقاقی و اتحادی که در باب أفعال است ملحوظ نیست و منسلخ از آن است.

حاصل این که، تعیین کنه خدا- به حقیقتی که می‌گویید حقیقت همه اشیا است- شرعاً مجاز نیست؛ بلکه اگر آن حقیقت را فقط ذات حق بگویند و خدا را در تحقق به آن حقیقت متفرد بدانند، تعبیر از «خدا» به آن یا تعبیر از آن به «خدا» جایز نیست.

فرق است بین این که گفته شود: «الله كُنْهُهُ لَا يَدْرُكُ» کنه خدا درك نمی‌شود، و این که گفته شود: «الَّذِي لَا يَدْرُكُ كُنْهُهُ هُوَ اللهُ» آن که کنهش ادراك نمی‌شود خدا است. «الله وجود» یا «موجود» بنا بر اصاله الوجود معنایش این است که خدا آن چیزی است که کنهش ادراك نمی‌شود، و بالمطابقه اخبار از تحقق نیست؛ اما بنابراین که معنای «وجود» ثبوت و تحقق باشد معنای جمله این است که: خدا ثابت و متحقق است و اخبار از ثبوت و تحقق است.

به هر حال این مبنای اصالة الوجود توالی بسیار دارد که همه یا بیشتر آنها با ظواهر قرآن مجید و نصوص شرعیه منافات دارد و اگر هم دست و پا کنند و در جایی ظاهری و خبرضعیفی پیدا کنند در برابر آن همه نصوص قابل اعتناء نیست. این حرف‌ها نه مکتب وحی را تثبیت می‌نماید و نه حتی بسیاری از فلاسفه را - که در عصر ما اکثریت دارند - قانع می‌کند.

در خداشناسی چنان که مکرر گفته‌ایم تا همان مرزی که انبیاء تبلیغ کردند و بلاغ مبین داشتند باید به معرفت رسید. فراتر از آن قدم گذاشتن یا تضييع عمر و اوقات و عقب ماندن از امور دنیا و آخرت و یا معرض گمراهی است. شما به چند نفر فیلسوف مسلمان که توانسته باشند در میان این گیرو دارهای مباحث فلسفی گلیم خود را سالم از آب بیرون بیاورند نگاه نکنید. همه، آنها نمی‌شوند.

و اما عرفاء و آنها که عرفان و فلسفه را با هم در آمیختند و این معجون جدید را آوردند نمی‌توان به هیچ وجه به سلامت فکر و عقیده آنها اعتماد کرد. یکی از کتاب‌های فروشی‌ها را می‌شناسم که بیشتر کتاب‌های عرفاء است، که بیشتر هم سنی هستند و متأسفانه عرفاء به اصطلاح شیعه نیز آنها را در حد نزدیک به ائمه علیهم‌السلام تجلیل و احترام می‌نمایند. این کتاب‌ها را بخوانید و منصفانه ببینید چه خبر است و تا کجا این گروه از مکتب انبیاء و ائمه علیهم‌السلام پرت افتاده‌اند، و با چه اشتغالات واهی خود را سرگرم کرده و ائمت را از پرداختن به علوم نافع و موجبات ترقی و تکامل دنیا و آخرت باز داشته‌اند.

پیرامون علت و معلول

۱۴. راجع به نظام علیت و معلولیت که می‌گویید براساس برهان استوار است، پاسخ این است که:

اولاً: مگر نظام خالقیت و خلقت و مخلوقیت و جاعلیت و جعل و مجعولیت براساس برهان استوار نیست؟! مگر کسی گفته است در ایمان به مبدأ و عالم غیب از عقل و فطرت بی‌نیازیم؟! این همه آیات بلند و معرفت‌آموز قرآن، همه بیان عالم خلقت و هویت ما سوی الله و مخلوقیت و مجعولیت همه است که در همه آنها عقل و بصیرت و فکر و فطرت بشر بسیج شده است.

ثانیاً: نظام علیت و معلولیت اگر به این معنی باشد که هیچ پدیده‌ای بدون پدیدآورنده نیست و به تعبیرات مختلفی که گفته‌اند، مثل این تعبیر خواجه طوسی:

المَوْجُودُ إِنْ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِلَّا اسْتَلْزَمَهُ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ وَالتَّسْلُسِ^۱

یا به تعبیرات دیگر که در قرآن مجید و احادیث و نهج البلاغه و اشعار شعراء بسیار است، کامل و تمام است.

قال الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^۲.

وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «فَأَنْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالتَّنْبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالمَاءِ وَالحَجَرِ، وَاختِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَتَفَجُّرِ هَذِهِ البِحَارِ وَكَثْرَةِ هَذِهِ الجِبَالِ، وَطُولِ هَذِهِ القِلَالِ، وَتَفَرُّقِ هَذِهِ اللُّغَاتِ وَالأَلْسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ، فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ وَجَحَدَ المُدَبِّرَ، زَعَمُوا

۱. کشف المراد: ۲۸۰. (موجود اگر واجب الوجود باشد پس آن، مطلوب است و اگر واجب الوجود

نباشد- به جهت محال بودن دور و تسلسل- واجب الوجود را لازم دارد).

۲. سوره طور: ۳۵. (آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریننده‌اند؟)

أَتَمُّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ، وَلَا لِاخْتِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا،
وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا ادَّعَوْا، وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بِنَانٍ، أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ! ^۱.

وَقَالَ الْإِمَامُ الرِّضَا عليه السلام فِي جَوَابِ مَنْ قَالَ لَهُ: مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ؟ فَقَالَ عليه السلام:
«أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تَكُنْ نَفْسَكَ، وَلَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ» ^۲.

وَقَالَ الشَّاعِرُ:

أَيَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلَهَ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُ الْجَاهِلُ
وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَفِي كُلِّ تَسْكِينَةٍ شَاهِدٌ
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهٗ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ ^۳

۱. نهج البلاغة: ۲۷۱، خطبه ۱۸۵. (سپس به خورشید و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ و پی در پی بودن این شب و روز و شکافته شدن این دریاها و بسیاری این کوهها و بلندی این قللهها و پراکندگی این لغات و زبانهای مختلف بنگر. پس وای بر کسی که خداوند تقدیرکننده و تدبیرکننده را انکار نماید. آنها گمان کرده اند که مانند گیاهان خودرو هستند که کشاورزی ندارند و برای صورت های گوناگونشان آفریننده ای نیست؟ آنان در آنچه ادعا می کردند به حجت و دلیلی متوسل نشدند و برای آنچه که حفظ کردند به تحقیقی استناد نکردند. آیا ساختمانی بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده هست؟!)

۲. عیون اخبار الرضا عليه السلام: ۱/۱۳۴/ح ۳۲، بحار الانوار: ۳/۳۶/ح ۱۱. (امام رضا عليه السلام در جواب کسی که به ایشان عرض کرد چه دلیلی بر حدوث عالم است؟ فرمودند: تونبودی، آنگاه موجود شدی در حالی که می دانی خودت، خودت را ایجاد نکردی و کسی که او هم مثل توست تورا ایجاد نکرده است).

۳. شعرا ابوالعتاهیه شاعر معروف عرب در قرن ۲ و ۳ هجری. مجمع البیان: ۳۱۶/۱۰، المنتظم: ۲۴۱/۱۰. (عجیب است چطور معصیت خدا را می کنند یا چگونه شخص منکر او را انکار می کند؟! در حالی که در هر حرکت و سکونی برای خدا شاهد و گواهی است. و در هر چیز برای او آیه و نشانه ای است که بریگانگی و یکتایی او دلالت می کند).

و شاعری به فارسی می‌گوید:

نشاید و جود جهان بی‌خدا
از این خفتگان، بامدادِ قِدم
که بر نیستان بانگ هستی زدی؟
بباید یکی هستی خانه زاد
چگونه بُود بی‌خدا ابتدا؟
که سربر گرفتی ز خواب عدم؟
چگونه وجود از عدم آمدی؟
که بر وی بُود جمله را اعتماد

و شاعر دیگر می‌گوید:

گدائی را گدائی میهمان شد
ز مسکینان کو یک نان طلب کرد
نشد کارش از آن بی‌مایگان راست
چه در وحدت چه اندر لاتناهی
زهی در وحدت وجود و غنا پیش
گدایان، گه کم و گه بیش باشند
گدا بهر گدا جویای نان شد
کفی نان از پی مسکین طلب کرد
که نتوان حاجت الا از غنی خواست
دهد امکان به نفی خود گواهی
جهان از تو غنی و بی تو درویش
همه بی مایه و درویش باشند

ناصر خسرو می‌گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا
خط خط که کرد جَزَعِ یمانی^۱ را؟
بنگر به چشم خاطر و چشم سر
مشنو مُحال دهری شیدا را
بوی از کجاست عنبر سارا^۲ را؟
ترکیب خویش و گنبد گردا را^۳

در این معنی، آیات و روایات و کلمات بزرگان و اشعار نغز پر معنای شعرای با معرفت به قدری در نظر است که اگر ادامه دهیم صفحه‌های بسیار این دفتر را

۱. سنگی است سیاه و سفید با خال‌های سفید و زرد و سرخ و سیاه، منسوب به یمن.

۲. عنبر بسیار خوشبوی و خالص.

۳. دیوان ناصر خسرو: ۱۶۷ (قصیده ۷۷).

شامل می‌شود. اما کل آنچه در این باب از انواع بیانات معرفت‌آموز قرآنی و روائی و نظم و نثر است با دهها و بلکه صدها کتاب به پایان نخواهد رسید.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^۱

اینها همه، نظام خلقت و عظمت خالق و حاجت و نیاز مخلوق را بیان می‌کند. همه تراوش عقل بشر است. همه، عالم را فعل الهی می‌دانند و می‌گویند: فعلی بس محکم است گیتی و باشد فعل محکم دلیل حکمت فاعل عالم را صنع خدا و ابداع و ایجاد خدا و تجلی خدا با فعلش می‌دانند. علت و معلول و تجلی ذات و ظاهر و ظهور و مظهر نمی‌گویند.

تعبیر به «علت» از خدا و خالق و کسی که انبیاء و رسل، خود را رسول و فرستاده او معرفی کرده و او را فاعل این همه افعال اختیاری و ارادی و غیر ایجابی می‌دانند نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می‌شود سازگار نیست. به ویژه با آنچه که بر اساس این اصطلاح بر آن مرتب می‌نمایند و نظام کار خدا و ربط کائنات را به او تنظیم می‌کنند، و عوالمی که می‌سازند. اگر چه می‌گویند: بر اساس برهان است. به قصه‌ها و توهمات اشبه است، و خلاصه، به تعطیل و مسائل دیگر می‌انجامد.

از علت و معلول اگر عدم اراده و اختیار مفهوم نشود اعم بودن آن از اراده و اختیار و جواز تحقق آن با ایجاب فهمیده می‌شود؛ در حالی که از اصطلاح قرآنی

۱. سوره کهف: ۱۰۹. (بگو: اگر دریا برای نگارش کلمات پروردگار من مرکب می‌شد، دریا به پایان می‌رسید پیش از آنکه کلمات پروردگارم به پایان رسد، اگر چه مانند آن را به یاری می‌آوردیم.)

خالق و خلقت و مخلوق و جاعل و جعل و مجعول و رازق و رزق و مرزوق و حافظ و حفظ و محفوظ و مصوّر و تصویری و صورت و... همه اراده و اختیار و عدم ایجاب مفهوم می شود.

مثل این کلام که از نه‌ایه الحکمة نقل کرده‌اید، با همان معنای ظاهراز علیت و معلولیت سازگار است و با صاحب اوصاف قرآنی خالق و جاعل و رازق و حافظ و راتق و فائق و قادر و متکلم در جهتی که بیان شد متصادق المفهوم نیستند. کلام نه‌ایه الحکمة این است:

«الوَاجِبُ بِالذَّاتِ وُجُودٌ بَحْتٌ لَا سَبِيلَ لِلْعَدَمِ إِلَى ذَاتِهِ وَلَا يَسْلُبُ عَنْهُ كَمَالٌ وُجُودِي، لِأَنَّ كُلَّ كَمَالٍ وُجُودِي مُمَكِّنٌ فَإِنَّهُ مَعْلُومٌ مُفَاضٌ مِنْ عِلَّةٍ، وَالْعِلْلُ مُنْتَهِيَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَمُعْطَى الشَّيْءِ لَا يَكُونُ فَاقِدًا لَهُ، فَلَهُ تَعَالَى كُلُّ كَمَالٍ وُجُودِي مِنْ غَيْرِ أَنْ يَدْخُلَهُ عَدَمٌ، فَالْحَقِيقَةُ الْوَاجِبِيَّةُ بَسِيْطٌ بَحْتٌ فَلَا يَسْلُبُ عَنْهَا شَيْءٌ... فَإِنْ قِيلَ: لَأَزِمُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ الْبَيَانِ صِحَّةَ الْحَمْلِ بَيْنَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ كُلِّ مَوْجُودٍ وَكَمَالٍ وُجُودِي، وَلَا زِمُهُ عَيْنِيَّةُ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ وَهُوَ خِلَافُ الضَّرُورَةِ. قُلْنَا: كَلَّا وَلَوْ حَمَلَ الْوُجُودَاتُ الْمُمْكِنَةُ عَلَيْهِ تَعَالَى حَمَلًا شَائِعًا صَدَقَتْ عَلَيْهِ بِكِلْتَا جِهَتِي إِيجَابَهَا وَسَلَمِيَّتِي كَمَا لَهَا وَنَقَصَهَا اللَّتَيْنِ تَرَكَّبَتْ ذَوَاتُهَا مِنْهَا، فَكَانَتْ ذَاتُ الْوَاجِبِ مُرَكَّبَةً وَقَدْ فُرِضَتْ بَسِيْطٌ الْحَقِيقَةُ، هَذَا خُلْفٌ. بَلْ وَجَدَانُهُ تَعَالَى بِحَقِيقَتِهِ الْبَسِيْطَةِ كَمَالٌ كُلِّ مَوْجُودٍ، وَجَدَانُهُ لَهُ بِنَحْوِ أَعْلَى وَأَشْرَفٍ، مِنْ قَبِيلِ وَجْدَانِ الْعِلَّةِ كَمَالِ الْمَعْلُومِ، مَعَ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْمُبَايَنَةِ الْمُوجِبَةِ لِامْتِنَاعِ الْحَمْلِ. وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِمْ: «بَسِيْطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ» وَالْحَمْلُ حَمْلُ الْحَقِيقَةِ وَالرَّقِيقَةِ دُونَ الْحَمْلِ الشَّائِعِ، وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْوَاجِبَ لِذَاتِهِ تَمَامٌ كُلِّ شَيْءٍ»^۱

۱. نه‌ایه الحکمة: ۲۷۶. (واجب بالذات وجود صرف است و عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ

به این بیان عین ایرادی که بیان شد وارد است. در این بیان هر کمال وجودی ممکن، معلول مُفاض از علت خود است تا منتهی به *علّة الععل* - که واجب بالذات است - شود. کمال وجودی ممکن بنابراین بیان معلول است و مفاض از ذات *علّت* نه مخلوق و خلق خالق.

کمال وجودی از او سلب نمی‌شود، زیرا هر کمال وجودی ممکنی معلول افاضه شده از یک علت بوده و سلسله علت‌ها به واجب بالذات منتهی می‌شود و اعطاکننده یک چیز هرگز فاقد آن نمی‌باشد. بنابراین واجب تعالی واجد همه کمالات وجودی است بدون آنکه مشوب به عدم باشد. در نتیجه حقیقت واجب بسیط محض بوده، لذا چیزی از آن سلب نمی‌شود... اگر گفته شود لازمه این حرف آن است که هر موجود و هر کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد و لازمه چنین حملی آن است که واجب تعالی عین ممکنات باشد - خداوند متعالی از این است - و این حرف خلاف ضرورت و بدیهی البطلان است؛ در پاسخ می‌گوییم: هرگز! این سخن ما مستلزم چنین چیزی نیست] زیرا اگر وجودهای ممکن به حمل شائع بر خداوند حمل شود، آن وجودات، با هر دو جهت ایجاب و سلب و با هر دو حیثیت کمال و نقص خود - که ذات آنها مرکب از این جهات و حیثیات است - بر واجب صدق خواهند کرد. در نتیجه ذات واجب مرکب خواهد بود در حالی که ذات او بسیط الحقیقة فرض شده بود. پس این خلاف فرض است. بلکه [معنای این سخن که] خداوند متعال با حقیقت بسیط خویش کمال هر موجودی را واجد است آن است که واجب تعالی کمال هر موجودی را به نحو برتر و شریف‌تر داراست، آنگونه که علت واجد کمال معلول است با اینکه مباینتی بین آن دو برقرار است که حمل میان آن دو را ممتنع می‌سازد. و اینکه فلاسفه می‌گویند «چیزی که حقیقت ذاتش بسیط است همه اشیاء است» مقصودشان همین است که بیان شد. و این حمل میان واجب و سایر اشیاء حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع. از آنچه گذشت روشن شد که واجب بالذات، مرتبه تمامیت و کمال هر چیز است).

بنابراین بیان که فاقد شیء معطی آن نخواهد بود این اعطا و عطا چگونه صورت می‌پذیرد؟ از خود شیء ولادت می‌یابد و شیء واجد کمال او هست یا به ابداع و خلقت صورت می‌گیرد که تخلف معلول از علت لازم می‌شود، و الاً ایجاب و تعدد قداماً یا اصلاً تجلی و متجلی و دریا و موج و جبر و حرف و این حرفها است و همه جداییها از تطورات و تعینات است و گرنه مُعطی و معطی بلکه مُعطای حقیقی وجود ندارد.

به هر حال ما نمی‌گوئیم که مراد از این کلام چیست. این قدر می‌فهمیم که این تعبیر غیر از تعبیر قرآنی خالق و خلق و مخلوق است. و اینجا اگر می‌گویید: معطی شیء فاقد آن نخواهد بود در خالق و مخلوق ما این برهان را نمی‌آوریم. ما يك مفهوم کلی به نام «وجود» مثل انسان و جماد و نبات که افرادی از وجود ممکن - صفت و موصوف نه مضاف الیه - و وجود واجب داشته باشد فرض نمی‌کنیم و واجب الوجود - یعنی واجب التَّحَقُّق - را غیر از ممکن الوجود می‌دانیم و بر حسب ظواهر قرآن و سنت حقیقت واجب را غیر از حقیقت ممکن می‌دانیم. شما می‌گویید پس صدور اشیا را چگونه توجیه می‌کنید و جواب فاقد شیء معطی آن نخواهد بود را چه می‌دهید؟ می‌گوئیم: ما صدور اشیا را به قاعده علیت و معلولیت نمی‌گوئیم و ذات حق را علة العلل نمی‌خوانیم تا لازم شود در مقابل فهم همه از تحقّق اشیا متمایزه و حقایق متعدّده - و لا اقل حقیقت خالق و حقیقت مخلوق - حقیقت واحده ذات مراتب و فرد ممکن و واجب بسازیم. ما خدا را از خلقت اشیا متباین بالذات، با ذات اقدس و اعلاّی خود عاجز

نمی‌دانیم و خلق مخلوقات را دلیل بر این قدرت می‌دانیم و او را از مجانست با مخلوقات منزّه می‌دانیم.^۱

خلاصه، نمی‌توان انکار نمود که مفهوم علّت با مفهوم صانع و جاعل و خالق و «الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»، متباینند و مترادف نیستند و با توجیه و تأویل نمی‌توان این معانی را به هم نزدیک کرد. در عرف آتش را علّت حرارت و نور را

۱. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ». (بحار الأنوار: ۳۳۹/۸۴، ح/ ۱۹، ۲۴۳/۹۱) (از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که آن حضرت به پیشگاه الهی عرضه داشتند: ای کسی که با ذات خویش [مخلوقات را] به ذات خویش راهنمایی کردی و از مشابهت با مخلوقات خویش منزّه و مبزّا هستی).
وَعَنِ الْإِمَامِ الرِّضَا عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «... وَمُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ ... وَكُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَبَيْنَ خَلْقِهِ ... مُبَائِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ ... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ ...». (توحید شیخ صدوق: ۳۶-۴۰، بحار الأنوار: ۲۲۸/۴-۲۳۰) (از امام رضا عليه السلام نقل است که ایشان فرمودند: دوری و مباینت خدا از مخلوقات، جدایی او از هستی و وجود آنها است ... کنه ذات خدا جدایی بین او و مخلوقات اوست ... او دور است ولی نه به مسافت ... پس هرآنچه در مخلوقات وجود دارد در خالق آنها یافت نمی‌شود و هر چیزی که در مخلوقات ممکن است از آفریننده آنها امتناع دارد).

وَعَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: «دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيِّنَاتُهُ صِفَةٌ لَا يَبِينُونَهُ عَزْلَةً إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ». (احتجاج ۲۰۱/۱، بحار الأنوار: ۲۵۳/۴، ح/ ۷) (از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که فرمودند: راهنمای او به سوی خدا آیات و نشانه‌های اوست. شناخت خدا اعتقاد به یگانگی اوست، و اعتقاد به یگانگی او جدا کردن او از خلقش می‌باشد، و حکم جدا کردن او دوری در صفات و ویژگی‌هاست نه دوری به شکل گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی، او آفریدگار خالق است که آفریده شده و مخلوق نیست و هرآنچه تصور شود بر خلاف خداوند است).

علت روشنائی و... می دانند و شما هم وجود واجب را علت وجود ممکن می گوئید، اما فاعل را علت فعل و جاعل را علت جعل نمی گوئید. و در اسما حسنی اسمی نداریم که به مفهوم «علت» نزدیک باشد.

ثالثاً: آنچه را می گویند بر آن برهان اقامه شده است که هر چیزی علت هر چیزی نیست یا هر معلولی علت خاص خود را دارد. اگر چه قضیه دوم با معجزات انبیاء در تنافی است. این مطلب در عالم مادی یا عالم امکان و غیر «الله» تعالی است. اما این که ذات باری تعالی علت همه چیز هست یا نیست یا این که غیر از «واحد» از او قابل صدور نیست، برای آن توالی فاسده ای فرض می کنند، که از حیث صغری و کبری قابل مناقشه است.

ما که حقیقت ذات او را نشناخته و نخواهیم شناخت چگونه می توانیم این تفصیل را بر او تحمیل کنیم و او را چنین یا چنان بدانیم. هر صفتی یا هر کاری که نسبت آن به ذات باری تعالی توقف بر شناختن کنه و حقیقت او داشته باشد نسبت دادن آن به ذات او - عَزَّاسْمُهُ الْأَعْلَى وَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - فضولی و الحاد در اسما است، مگر این که از طریق وحی اطلاق آن، بر آن ذات بی زوال ثابت باشد. بیشتر اسما حسنی یا بسیاری از آنها شناخت و معرفت شان توقف بر معرفت ذات ندارد و از قبیل خالق و رازق، و از صفات فعل است.

رابعاً: این سنخیت که بین علت و معلول گفته می شود در صورتی است که ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به قاعده

«ما جعل الله المشمشة مِشْمِشَةً بَلْ أَوْجَدَهَا»^۱

۱. (خداوند زردآلورا زردآلور نکرده است بلکه آن را ایجاد نموده است. عبارت معروف از بوعلی سینا که البته در آثار او که امروزه به دست ماست یافت نمی شود).

هم تمسک جسته‌اند. اما اگر این احتمال را مطرح کنند که ذاتیات نیز مجموع بالاستقلال هستند - همانطور که در ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ گفته شده که ظاهراً این است که، نار با حفظ هویت ناریت، برد و سلام شود و انقلاب ماهیتی در کار نیست و همانطور که سنت الهیه بر این جاری شده که آتش بسوزاند و تغییر این سنت برای همیشه یا در مورد خاص به امر خدا جایز است، اگر این احتمال در بین باشد که با سعه قدرت حق هم مناسب‌تر است - اصل این سنخیت بی معنی می‌شود.

به هر حال ما نمی‌خواهیم این بحث را دنبال کنیم و حتی بگوئیم اگر انقلاب ماهیت مقدور «الله» تعالی است، چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علت می‌گویید جایز و مقدور او نباشد؟ و چرا منع علت از حصول معلول به اذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حد و حدود و مرزها برای علّیت و معلول از کجا ثابت می‌شود و خدا فاعل بالایجاب می‌گردد؟!

فقط می‌گوئیم: خداشناسی و معارف حقّه در حدّی که انسان عقلاً و شرعاً به آن مکلف است بدون ورود در این مباحث - به قول شما عقلی و مورد اختلاف و ردّ و ایراد - و بدون التزام به این لوازم - که: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^۲ است، و صرفاً نتیجه نظر فکری شخصی و گاه لوازم معلوم الفساد و خلاف ظواهر شرع دارد - ممکن و میسر است و این بحثها که فی الجمله منهی عنه بودن آن ثابت است با این اهتمام و بسط و تفصیل، خلاف مکتب شرع و انبیاء و فضولی و گستاخی است.

۱. سوره انبیاء: ۶۹. (ای آتش! بر ابراهیم سرد و سلامت باش.)

۲. سوره یوسف: ۴۰. (خداوند هیچ دلیلی بر آن فرو نفرستاده است.)

حدّ و مرز فکر و نقل از هم جدا است ولی شرع می‌تواند فکر را از ورود در بعضی مباحث نهی نماید و فکر به حکم عقل باید از آن تبعیت کند. فقط در آن مباحث که حجیت شرع و اثبات لزوم آن از حیث صغری و کبری بررسی می‌شود و حجیت شرع بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقف دارد این عقل است که مستقل است؛ و شخص اگر با تحزّری و تفحص به نتیجه نرسید به حکم شرع نیز معذور است.

مثلاً عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیّه حقّ است، اگر شرع بررسی آن را با استدلال عقلی خارج از محدوده دریافت‌های عقلی بداند با وجود این، کسی آن را دنبال و در نتیجه به خلاف اعلام شرع رسید چنین کسی معذور نیست؛ چون می‌بایست به همان دلیل نقلی اکتفا کند و امری را که بر آن نمی‌توان دلیل عقلی اقامه کرد به داوری عقل نبرد. به طور اصولی احتمال این که شرع خلاف واقع خبر داده مضربّه اسلام و ایمان است.

فرق بین اخبار از ذات و اخبار از حقیقت و کنه آن

۱۵- ایراد کرده‌اید: اگر بنا باشد هر کس بگوید: «ذات خدا چیست؟» یا به عنوان مثال وجود است هر چند حقیقت وجود شناخته نمی‌شود خبر از حقیقت ذات داده است، پس اگر کسی هم بگوید: «حقیقت ذات خدا منزه از عقل و ادراک است یا این که خدا جسم نیست» یا... خبر از ذات خدا داده است. جواب این است که: بسیار عجیب است که بین این نفی و اثبات و سلب و ایجاب فرق نگذاشته‌اید. کسی که می‌گوید: «کنه خدا قابل درک نیست» البته خبر از ذات خدا داده است ولی خبر از حقیقت ذات نداده است. حقیر نگفتم

کسی که می‌گوید: «خدا چیست؟» یا «وجود است» خبر از خدا داده است و نمی‌شود از خدا خبر داد و .العیاذ بالله- خدا مخبر عنه واقع نمی‌شود. این همه آیات قرآن و احادیث، همه و همه خبر از خدا می‌دهند.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^۱ ﴿حَكِيمٌ خَبِيرٌ﴾^۲ ﴿بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^۳ ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾^۴ همه خبر از اوصاف ذاتیه و فعلیه خدا است پس خبر دادن از خدا اشکال ندارد. آنچه که جایز نیست خبر دادن از حقیقت خدا است؛ خبر از این که خدا وجود است. و به عبارت دیگر، خبر دادن از حقیقت ذات به طور اثبات و ایجاب خبر از کنه است ولی به طور نفی و سلب از او خبر از کنه نیست. «خدا جسم نیست» خبر از کنه نیست و به فرض که بگوئیم: فی الجمله هست معرف کنه نیست. چنان که در صفات ثبوتیه حکم به وجود و واقعیت صفات می‌شود ولی در صفات سلبیه نفی ترکیب و جسمیت و غیرهما اثبات صفتی واقعی و خارجی نیست.

۱۶. سؤال کرده‌اید معنای این که «خدا وجود نیست» و «موجود است» چیست؟ مگر موجود غیر از «شئی له الوجود» است. این خود نوعی ترکیب و خلاف بساطت ذات و توحید است.

۱. سوره بقره: ۱۱۵. (خداوند گسترده و داناست.)

۲. سوره هود: ۱. (حکیم آگاه)

۳. سوره آل عمران: ۱۵. (به بندگان بیناست.)

۴. سوره شوری: ۱۹. (خداوند به بندگانش بسی مهربان است) یا (خداوند به بندگانش دقیق و ریزبین است و از کوچکترین احوال و اعمال آنها آگاه است.)

جواب این است که: معنای «الله موجود» این است که متحقق است. موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیت اشیاء و تحقق آنها در خارج انتزاع می‌شود و در خارج یا در ذهن - ماوراء موضوعی که بر آن حمل می‌شود - چیزی نیست تا ترکیب خارجی یا ذهنی لازم شود و خلاف احدیت خدا باشد، بنابراین «وجود» که از نفس «تحقق» انتزاع می‌شود با «تحقق» مترادف است. بنابراین «خدا وجود» نیست، یعنی آن معنی یا چیزی که اصحاب اصالت وجود به تحقق آن در برابر تمام اشیاء قائلند و تحقق واقعی را از آن او می‌دانند نیست؛ و به آن معنی هم که دیگران می‌گویند که «وجود» عبارت از تحقق شیء و حصول آن، نه عین آن، یا معنایی منتزع از آن است، نیست. زیرا تحقق شیء، غیر شیء و ذات شیء است. اما به این معنی متحقق و موجود است و این تحقق نه عین شیء متحقق و نه جزء آن است.

در توضیح بعضی از روایات

اما این که در ضمن به روایت داود بن کثیر و جمله «یا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ وَدَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ»^۱ استشهاد کرده‌اید بدون این که بررسی سند آن را بنمائیم، به نظر می‌رسد خیلی از معنایش دور رفته‌اید زیرا: اولاً: معنای این دعا که به داود تعلیم شده که بگوید، معنایی است که او و امثال او آن را می‌فهمیده‌اند و به حقیقة الوجودی که فلاسفه یا عرفاء و اصحاب قول به اصالت وجود - با آن غموضت - گفته‌اند قابل تفسیر نیست و دعاء به آن از اشخاص عادی کذب و دعوی می‌شود.

۱. جمال الأسبوع: ۳۲۵، بحار الانوار: ۳۷۰/۸۶.

ثانیاً: «وجود» یا مصدر است یا به معنای اسم مصدر، یعنی حقیقت فعل ایجاد یا حقیقت حاصل از ایجاد که همان تحقق وجود اشیاء است که محتاج به مُحدِّث و موجد است. معنی این است که: ای کسی که حقیقت وجود- یعنی «ما حَصَلَ مِنْهُ» که موجود و مُحدِّث است و محتاج به موجد و مُحدِّث است- مرا بر او دلالت کرد.

در این معنی به عکس آنچه که شما تصوّر کرده‌اید «وجود» بر «آنچه که ایجاد شده» اطلاق شده نه بر حقیقتی که بر تمام اشیاء مقول به تشکیک است یا مطلق است و با تعیین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کائنات دیگر در می‌آید. معنای اوّل همان مضامین آیات و روایات است و دالّ و مدلول هم غیر یکدیگر می‌باشد. به خلاف دوم که هر دو متحد می‌شوند و سخن و سؤال از دلالت «حقیقة الوجود» که مجهول الکنه است پیش می‌آید و معنی مشکل می‌شود، به هر حال ضعف این تشبّثات واضح است.

نگویید معنای: «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»^۱ نیز همین است زیرا کلام مادر معنای وجود و اصلی و حقیقی بودن معنای آن است که شما به «دَلَّنِي حَقِيقَةً الْوُجُودِ عَلَىٰ هِ» بر حقیقی بودن آن تمسک می‌نمایید، و جوابش همان است که «ذات» و «وجود» مترادف نیستند.

۱۷- سؤال فرموده‌اید: «مقصود از این سؤال که «وجود» چگونه «وجود» می‌آفریند چیست؟» یعنی این محتاج سؤال نیست. مثل این که شما می‌گویید: خدا آدم می‌آفریند زمین و آسمان و... می‌آفریند و آفریده است.

۱. بحار الانوار: ۸۴/۳۳۹/ح ۱۹.

جواب این است که حقیقت «وجود» اگر مثل نور مقول به تشکیک است یا باید در همه مراتب، این حقیقت واحده - که عین غنا و بی‌نیازی و هستی است - محفوظ باشد یا این که بعض مراتب آن اگر چه ضعیف باشند «بِحَقِيقَتِهِ وَبِدَاتِهِ» وابسته به دیگری باشد.

بدیهی است این وابستگی ذاتی را نمی‌توان خلق و آفرینش دانست، و لذا اگر مطلب دنبال شود منتهی به وحدت وجود و اطلاق و تقيید وجود و «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا»^۱ می‌شود و موجودات مختلف مثل امواج دریا می‌شوند که چیزی جز دریا نیستند، هر چند در ظهور و خفاء - به واسطه نمودهای مختلف امواج - متفاوت باشند. بنابراین خلق و خالق و مخلوقی در کار نیست و همان ولادت و تولد است؛ و چون خدا می‌دانست در آخر الزمان این افراد متعمق پیدا می‌شوند سوره اخلاص را نازل فرمود تا ولادتی را که آنها می‌گویند نفی نماید.

خلاصه این که، اگر در کلمات این گروه چنین باشد که وجود، وجود می‌آفریند - گرچه نفی خالقیت خالق را ننماید - معنی و مفهوم معقول و قابل فهمی ندارد. هر چه جمله «وجود وجود می‌آفریند» معنایش نامفهوم است، عبارت «خدا آدم می‌آفریند، درخت و حیوان و... می‌آفریند» معنایش و مفهومش روشن و آشکار است که حتی قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۲.

۱. فتوحات مکیه: ۴۵۹/۲.

۲. سوره لقمان: ۲۵، زمر: ۳۸. (و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

دو نکته مهم

۱۸. در خاتمه، نظر خوانندگان عزیز را به دو نکته مهم جلب می‌کنیم:

نکته اول: آیات و روایات در مورد این که خداوند متعال اعلی و اجل از توصیف بشر است و هر کس بخواهد از پیش خود و خارج از هدایت قرآن مجید و احادیث شریفه بر تفصیل این مسائل اطلاع یابد از خطر گمراهی استقبال کرده است، بسیار است.

از جمله در موارد متعدّد می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۱ ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۲ و تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ

از حضرت امام رضا^{علیه السلام} روایت است: «... إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوَصِّفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ... جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ...»^۳

و از حضرت امیرالمؤمنین^{علیه السلام} روایت است: «... إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ...»^۴

و هم می‌فرماید: «مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ...»^۵

۱. سوره مؤمنون: ۹۱، صافات: ۱۵۹. (خداوند منزّه است از آنچه وصف می‌کنند.)

۲. سوره انعام: ۱۰۰. (او پاک و برتر است از آنچه آنان وصف می‌کنند.)

۳. سوره صافات: ۱۸۰. (منزه است پروردگار تو، پروردگار عزت، از آنچه آنان وصف می‌کنند.)

۴. کافی: ۱/۱۳۸، توحید شیخ صدوق: ۶۱. (... همانا آفریدگار جز به آنچه خویشتن را به آن وصف کرده است توصیف نمی‌شود... (و با عظمت تراز آن است که وصف‌کنندگان او را توصیف نمودند و برتر از آن است که نعت‌کنندگان در نعت او گفته‌اند).

۵. امالی شیخ صدوق: ۳۵۱/ح، بحار الانوار: ۳۰۹/۶۵/ح. (همانا شخص با ایمان دین خویش را از پروردگارش می‌گیرد و آن را از فکر و رأی خود نمی‌گیرد).

۶. نهج البلاغه: ۲۷۲/خطبه ۱۸۶، بحار الانوار: ۳۱۰/۷۴/ح. (به یگانگی خدا ایمان ندارد آن کسی که برای او کیفیتی مشخص کرده است).

وا از حضرت کاظم علیه السلام در حدیث است: «... لا تَتَجَاوَزُ فِي التَّوْحِيدِ مَا ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ فِي كِتَابِهِ فَتَهْلِكَ...»^۱.

وا از حضرت رضا علیه السلام است: «... مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِخِلَافِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ أَعْظَمَ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّهِ...»^۲.

این فرمایش را با این کلام پیش هم بگذارید تا بفهمید فرقی صوفیه و فلاسفه تا کجا پرت افتاده اند:

«إِنَّ هُوِيَّةَ الْحَقِّ هِيَ الَّتِي تَعَيَّنَتْ وَظَهَرَتْ بِالصُّورَةِ الْعَيْسَوِيَّةِ كَمَا ظَهَرَتْ بِصُورَةِ الْعَالَمِ كُلِّهِ»^۳.

از حضرت کاظم امام هفتم علیه السلام روایت است: «إِنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ، فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»^۴.

نکته دوم: این است که در روایات و احادیث صحیحیه متواتره تصریح شده که در دین - چه اصول و چه فروع - فقط باید به اهل بیت علیهم السلام مراجعه نمود و نجات و

۱. توحید شیخ صدوق: ۷۶/ح ۳۲، بحار الانوار: ۴/۲۹۶/ح ۲۳. (در مورد توحید از آنچه که خداوند در کتابش ذکر فرموده فراتر مرو که هلاک می شوی).

۲. بحار الانوار: ۴/۵۳/ح ۲۹. (هر کس خدا را توصیف نماید به خلاف آنچه که او، خود را به آن وصف نموده است، قطعاً دروغ بزرگی را به خدا نسبت داده است).

۳. شرح فصوص الحکم قیصری: ۸۶۵. (به درستی که ذات حضرت حق همانی است که در صورت حضرت عیسی علیه السلام منحصر شد و آشکار گشت همانطور که به صورت تمامی عالم آشکار شده است).

۴. کافی: ۱/۱۰۲/ح ۶، بحار الانوار: ۳/۲۶۶/ح ۳۱. (به درستی که خداوند برتر و بزرگ تر و با عظمت تر از آن است که به کنه صفتش برسند، پس او را توصیف کنید به آنچه که خود را به آن وصف نموده است و از غیر آن خودداری کنید).

امان از ضلالت و گمراهی، منحصر است در تمسك به ولایت ایشان و فراگرفتن معارف دین از ایشان. احادیث مشهور و معروف مثل حدیث ثقلین و احادیث سفینه^۱ و احادیث امان^۲، هر کدام کافی و وافی است و از آنها به خوبی استفاده می‌شود که این راه‌ها و مسالك هیچ کدام تضمین و تأییدی ندارند. با وجود این، چند خبر دیگر نیز در اینجا نقل می‌کنیم. گرچه مطلب روشن‌تر از آن است که بر اهل انصاف مخفی باشد. کتاب هائی مثل «فصوص» و شروح آن و کتاب‌های دیگر عرفان و حکمت برگرفته از یونان و دیگران و عرفان هندویان و سنیان^۳ که تا

۱. بحار الانوار: ۱۰۴/۲۳-۱۵۴، باب ۷، باب فضائل أهل البيت علیهم‌السلام والنص علیهم جمله من خبر الثقلین والسفینه باب حطة و غیرها.

۲. بحار الانوار: ۳۰۸/۲۷-۳۱۰، باب ۸، باب أنهم علیهم‌السلام أمان لأهل الأرض من العذاب.

۳. دکتر قاسم غنی که خود، مردی مطلع و متتبع و از معتقدین و علاقه‌مندان سرسخت به تصوف و عرفان بوده است در این باره می‌گوید: منابع مهم خارجی تصوف عبارت است از دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودایی که مخصوصاً از جنبه ریاضت و ترک دنیا مؤثر بوده‌اند. بعد چیزی که تصوف را به شکل فلسفه درآورد یعنی به شکل بحث و طریقه مخصوصی درآورد که وارد حل و بحث مسأله خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد بدون شک تا مقدار زیادی فلسفه یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است. (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ / تاریخ تصوف در اسلام: ۵۶۵/۲) و نیز می‌گوید: انتشار آراء فلوطین و پیدا شدن فلسفه نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هر چیزی در تصوف و عرفان مؤثر بوده است... موضوع وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب کرده است، زیرا وحدت وجودی همه دنیا را آینه قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده ولی این مرایا همه ظاهرو نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خداست... مولانا جلال الدین رومی بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفه نوافلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است تتبع کرده باشد

عصر ما نوشته شده، همه، راه‌های باطل و مخالف و معارض با مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است.^۱

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «شَرِّقًا وَ غَرِّبًا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ».^۲

تقریباً تمام مسائل فلسفه نوافلاطونی را در آن خواهد یافت. (همان: ۶۶۵/۲-۶۶۶) عقاید نوافلاطونی از قبیل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اول و گرفتاری روح انسان در بند بدن و ... تأثیر بسیار عمیقی در تصوف نظری اسلام نموده است. (همان: ۶۸۶/۲). باز ایشان می‌گوید: اگر عقیده‌آنهایی که تصوف را زاییده افکار هندی و بودایی می‌دانند مبالغه باشد لاقلاً باید گفت که از چیزهایی که تأثیر بسیار در تصوف اسلامی داشته افکار و آداب هندی و بودایی است ... عقیده فناء فی الله که تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی است بیشتر به دست صوفی‌های خراسانی از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج می‌شده است ... عقیده به فناء و محو شخصیت که صوفیه، فناء و محو یا استهلاک می‌نامند ظاهراً در اصل هندی است. انعدام و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خداست ... از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بوداییان و مسلک تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام فناء می‌رسد. (همان: ۷۱۲/۲، ۷۱۴، ۷۲۱-۷۲۲).

۱. تصوف می‌خواهد که انسان در ذات الهی محو و فانی شود و با این فنا خدا شود. پیدا شدن اینگونه افکار در تصوف که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمت فقهاء و متشرعین قرار داد و زندگی را بر آنها دشوار کرد. صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند از یک طرف دست به تأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده، تصوف را با اسلام توفیق دادند... و از طرف دیگر متوسل به رمز و سرّ شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند. (همان: ۶۸۷/۲).

۲. بصائر الدرجات: ۱/۱۰/ح ۴، بحار الانوار: ۲/۹۲/ح ۲۰. (به شرق و غرب عالم بروید، هرگز دانش صحیحی را نمی‌یابید مگر آنچه که از نزد ما اهل بیت می‌آید).

امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن خطبه‌ای می‌فرماید: «وَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَبْوَابُ الْحَكَمِ وَضِيَاءُ الْأَمْرِ»^۱.

و هم می‌فرماید: «... نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْحَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا فَتَنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَمِيَّ سَارِقًا...»^۲.

و حضرت باقر علیه السلام می‌فرماید: «كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ»^۳.
و هم می‌فرماید: «لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءِ حَقٍّ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ...»^۴.

والحمد لله اولاً و آخراً

مشهد مقدس ۲۶ ربیع المولود ۱۴۱۹

۱. نهج البلاغة: ۱۷۶، خطبه ۱۲۰، بحار الانوار: ۳۴/۲۲۱. (درهای علم و دانش و روشنایی امور تنها نزد ما اهل بیت است).

۲. نهج البلاغة: ۲۱۵/خطبه ۱۵۴، بحار الانوار: ۲۹/۶۰۰/ح ۲۰. (ما اهل بیت [در قرب و نزدیکی به پیامبر همچون] پیراهن [تن او] و یاران [او] و خزانه داران و درهای [علوم و معارف او] هستیم. جواز در هیچ کس به خانه‌ها وارد نمی‌شود و هر کس از غیر درها وارد شود دزد نامیده می‌شود).

۳. بحار الانوار: ۲/۹۴/ح ۳۲، وسائل الشیعة: ۲۷/۷۵. (هر چیزی از این خانه بیرون نیامده باشد باطل است).

۴. کافی: ۱/۳۹۹/ح ۱. بصائر الدرجات: ۱/۵۱۹/ح ۴. (نزد هیچ کس از مردم مطلب حق و درستی نیست و هیچ کدام از آنها به حق، حکم و داوری نمی‌کند مگر آنچه که از نزد ما اهل بیت بیرون آمده باشد).

کتابنامه

* قرآن کریم: مترجم: استاد ولی، حسین، اسوه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.

آ

- ۲- آداب تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمه منیة المرید شهید ثانی (ره)): ساعدی خراسانی، محمد باقر، علمیه اسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹ ق.
- ۳- آغاز و انجام: طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.

الف

- ۴- اجود التقریرات (تقریرات درس آية الله نایینی): خویی، آية الله سید ابوالقاسم، کتابفروشی مصطفوی، قم، چاپ اول، ۱۳۵۲ ش.
- ۵- الاحتجاج علی اهل اللجاج: طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، (تصحیح و تعلیق: محمد باقر خراسان)، نشر مرتضی، مشهد مقدس، ۱۴۰۳ ق.
- ۶- اخبار الحلاج او مناجیات الحلاج: بغدادی، تاج الدین علی بن انجب یا مؤلفی مجهول از قرن چهارم (تحقیق و تصحیح: لويس ماسینیون - بول کراوس)، التکوین، دمشق، ۲۰۰۶ م.
- ۷- الاربعون حدیثاً: شیخ بهایی، بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (تعلیقات: ملا اسماعیل خواجویی، تحقیق: سید مهدی رجایی) مؤسسه عاشوراء، مرکز احیاء تراث العلامة الخواجهی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق، ۱۳۸۴ ش.

- ٨- ارشاد القلوب: ديلمى، ابو محمد حسن بن محمد، الشريف الرضى، قم، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
- ٩- أساس الإقتباس: خواجه طوسى، نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن (تصحیح: مدرس رضوى) مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ پنجم، ١٣٧٦ ش.
- ١٠- أسرار الآيات: شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (تحقيق: محمد خواجهوى)، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران، چاپ اول، ١٣٦٠ ش.
- ١١- اسرار نامه: عطار نيشابورى، فریدالدين محمد بن ابوبكر، بی نا، تهران، ١٢٩٨ ش.
- ١٢- أسفار: ريك الحكمة المتعالية
- ١٣- أشعة اللمعات: جامى، نورالدين عبدالرحمن، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٣ ش.
- ١٤- الاعتقادات: علامه مجلسى، ملا محمد باقر بن محمد تقى (تحقيق: سيد مهدى رجاىى)، مكتبة العلامة المجلسى، اصفهان، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.
- ١٥- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): زركلى دمشقى، خيرالدين بن محمود بن محمد، دارالعلم للملايين، لبنان، بيروت، ١٩٨٩ م.
- ١٦- اعلام الورى بأعلام الهدى: طبرسى، امين الاسلام ابو على فضل بن الحسن (تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، ١٤١٧ ق.
- ١٧- اعيان الشيعة: امين، سيد محسن (تحقيق: سيد حسن امين)، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.

- ۱۸- الإقتصاد فیما یجب علی العباد: شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (تحقیق: سید محمد کاظم موسوی) دلیل ما، مرکز نور الانوار فی احیاء بحار الانوار، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- ۱۹- الله شناسی: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد مقدس، چاپ چهارم، ۱۴۲۶ ق.
- ۲۰- الهی نامه: حسن زاده آملی، حسن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۱- الامالی: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، مؤسسة البعثة)، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۲- الامالی: شیخ طوسی، محمد بن الحسن (تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، مؤسسة البعثة)، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ۲۳- ایقاظ النائین: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (تحقیق و تصحیح: محسن مؤیدی) انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.

ب

- ۲۴- بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار: علامه مجلسی، ملا محمد باقر بن محمد تقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۵- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: غنی، قاسم (مقدمه: محمد قزوینی)، هرمس، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۶- البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة: شریعتمداری استرآبادی، ملا محمد جعفر، بوستان کتاب قم، قم، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- ۲۷- بستان السیاحة: شیروانی، زین العابدین، چاپخانه احمدی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۵ ش.

- ٢٨- بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعة المرتضى عليه السلام: طبرى، عماد الدين محمد بن ابى القاسم، (تحقيق: جواد القيومى الاصفهاني)، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ايران، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ ق.
- ٢٩- بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليهم السلام: صفار قمى، ابو جعفر محمد بن حسن (تصحیح و تعليق: ميرزا محسن كوجه باغى تبريزى)، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، چاپ دوم، ١٤٠٤ هـ.
- ٣٠- البصائر النصيرية فى علم المنطق: ساوى، عمر بن سهلان (مقدمه و تحقيق: حسن مراغى) شمس تبريزى، تهران، چاپ اول، ١٣٨٣ ش.
- ٣١- البلد الامين والدرع الحصين: كفعمى عاملى، ابراهيم بن على، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
- ت
- ٣٢- تاريخ الادب العربى: فروخ، عمر، دارالعلم للملايين، لبنان، بيروت، چاپ هشتم، ٢٠٠٦ م.
- ٣٣- تاريخ الحكماء قبل ظهور الاسلام وبعده (نزهة الارواح وروضة الافراح): شهرزورى، محمد بن محمود (تحقيق: عبدالكريم ابوشويرب) داربيبيون، باريس، فرانسه، چاپ اول، بى تا.
- ٣٤- تأويلات عبدالرزاق كاشانى (تفسير ابن عربى): كاشانى، عبدالرزاق بن احمد (تحقيق: سمير مصطفى رباب) دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.
- ٣٥- تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام: حرّانى، حسن بن على بن حسين بن شعبة، (تصحیح و تعليق: على اكبر غفارى)، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ايران، قم، ١٤٠٤ ق، ١٣٦٣ ش.
- ٣٦- التعليقات: ابن سينا، شيخ الرئيس ابو على حسين بن عبدالله (املاء: بهمنيار بن مرزبان، تحقيق: دكتور عبدالرحمن بدوى)، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ١٤٠٤ هـ.

- ۳۷- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری: آشتیانی، میرزا مهدی مدرس (به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق)، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۸- تفسیر ابن عربی: رک تأویلات عبدالرزاق
- ۳۹- تفسیر شریف لاهیجی: شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن شیخعلی (تصحیح و مقدمه: دکتر محمد ابراهیم آیتی)، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۰ ش، ۱۳۸۱ ق.
- ۴۰- تفسیر صفی علیشاه: صفی علیشاه، محمد حسن بن محمد باقر، منوچهری، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- ۴۱- تفسیر القرآن الکریم: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶ هـ ش.
- ۴۲- تفصیل المنشآتین و تحصیل السعادتین: راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل، دارالهجرة، قم، چاپ اول، بی تا.
- ۴۳- تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة: شیخ حرالعالمی، محمد بن الحسن، (تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث)، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹ ق.
- ۴۴- تلخیص المحصل: طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد (به اهتمام عبدالله نورانی)، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۹ ش.
- ۴۵- تمهید القواعد: ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (حواشی از آقا محمد رضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی)، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش، ۱۴۰۲ ق.
- ۴۶- التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس مرحوم آیه الله خویی): غروی، آیه الله میرزا علی، مؤسسه الخویی الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۴۳۴ ق، ۲۰۱۳ م.

۴۷- التوحید: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح و تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۳۹۸ ق.

۴۸- توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.

۴۹- توحید المفضل: املاء امام صادق علیه السلام به مفضل بن عمر جعفری کوفی، (مقدمه و تعلیق: کاظم المظفر)، داوری، قم، بی تا.

ث

۵۰- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۶ ق.

ج

۵۱- جامع الأخبار: شعیری، محمد بن محمد، منشورات الرضی (افست از مطبعة الحیدریة، نجف اشرف)، قم، بی تا.

۵۲- جامع الافکار و ناقد الانظار: نراقی، ملا محمد مهدی بن ابی ذر (تصحیح: مجید هادی زاده)، حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

۵۳- جذوات و مواقیت: میرداماد، محمد باقر بن محمد (تصحیح و تحقیق: علی اوجبی)، میراث مکتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.

۵۴- جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع: سید بن طاوس، رضی الدین علی بن موسی، منشورات الرضی، قم، چاپ اول، ۱۳۳۰ ق.

۵۵- جواهر النصوص فی شرح الفصوص: نابلسی، عبد الغنی (تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

۵۶- الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید: علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (تصحیح: محسن بیدارفر)، بیدار، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق، ۱۳۷۱ ش.

ح

۵۷- الحاشية على الهيات الشفاء: شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، بيدار، قم، چاپ اول، بى تا.

۵۸- حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة: سنابى غزنوى، ابوالمجد مجدود بن آدم (تصحيح: محمد تقى مدرس رضوى) انتشارات دانشگاه تهران، تهران) چاپ ششم، ۱۳۸۳ ش.

۵۹- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (اسفار): شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

خ

۶۰- الخصال: شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه (تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى)، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ايران، قم، ۱۳۶۲ ش.

د

۶۱- درر الفوائد (تعليقه على شرح المنظومة للسبزواري): الأملى، الحاج الشيخ محمد تقى، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، قم، بى تا.

۶۲- دلائل الصدق لنهج الحق: مظفر، شيخ محمد حسن (تحقيق: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث) مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

۶۳- ديوان جامى: جامى، نورالدين عبدالرحمن بن احمد (مقدمه و تصحيح: اعلاخان افصح زاده)، مركز مطالعات ايرانى و دفتر نشر ميراث مكتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.

۶۴- ديوان حافظ: حافظ شيرازى، شمس الدين محمد (براساس نسخه قزوینی و خانلری، مقابله و شرح غزلها و لغات: دکتر حسين على يوسفی)، روزگار، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

- ۶۵- دیوان الحلاج (و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین): حلاج، حسین بن منصور (تحشیه و تعلیق: محمد باسل عیون السود)، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۲ م.
- ۶۶- دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی: ولی کرمانی، شاه نعمت الله (تصحیح و مقابله: عباس خیاط زاده) انتشارات خانقاه نعمت اللهی، کرمان، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
- ۶۷- دیوان شمس الحقایق: مولوی بلخی، محمد (زیر نظر سید احمد و سید محمود اخوان کتابچی)، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۱۶.
- ۶۸- دیوان منصور حلاج: حلاج، حسین بن منصور، چاپخانه علوی، بمبئی، ۱۳۰۵ ه.ق.
- ۶۹- دیوان ناصر خسرو: ناصر خسرو، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.
- ۷۰- دیوان هاتف اصفهانی: هاتف اصفهانی، سید احمد، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.

ر

- ۷۱- راهنمای دانشوران در ضبط نام‌ها، نسب‌ها و نسبت‌ها: برقعی، علی اکبر (مقدمه و پاورقی: سید محمد باقر برقعی) دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
- ۷۲- الرسائل الاعتقادیة: خواجویی، ملا محمد اسماعیل (تحقیق: سید مهدی رجائی)، مؤسسه عاشوراء، مرکز احیاء تراث العلامة الخواجویی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق، ۱۳۸۴ ش.
- ۷۳- رسائل فارسی ادهم خلخالی: عزلتی خلخالی، ادهم (تحقیق و تصحیح: عبدالله نورانی)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- ۷۴- رسائل قیصری (التوحید و النبوة و الولاية، اساس الوجدانية، نهاية البيان في دراية الزمان) (با حواشی عارف محقق: آقا محمد رضا قمشه‌ای)، قیصری، داود بن

محمود (تعليق، تصحيح و مقدمه: سيد جلال الدين آشتياني)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۷۵- رسالة الحدود: ابن سينا، شيخ الرئيس ابوعلی حسين بن عبدالله (ترجمه محمد مهدي فولادوند) انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

۷۶- روح مجرد: حسینی طهرانی، سيد محمد حسين، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد مقدس، چاپ نهم، ۱۴۲۹ ق.

۷۷- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین: فتال نيشابوری، محمد بن الحسن (مقدمه: سيد محمد مهري الخراسان)، منشورات الرضی، ايران، قم، ۱۳۷۵ ش.

ز

۷۸- زندگانی زعيم بزرگ عالم تشيع آية الله بروجردی: دوانی، علی، نشر مطهر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

۷۹- زندگی نامه مولانا جلال الدين مولوی: سپهسالار، فریدون بن احمد (مقدمه: سعيد نفیسی)، اقبال، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ش.

س

۸۰- سنن ابن ماجه: قزوینی، ابو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه (تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي)، دارالفکر، بيروت، بی تا.

۸۱- سنن أبي داود: سجستاني، ابوداود سليمان بن الأشعث (تحقیق: سعيد محمد اللحام)، دارالفکر، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ ق، ۱۹۹۰ م.

۸۲- سنن ترمذی (الجامع الصحیح): ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورة (تحقیق: عبدالوهاب عبداللطيف)، دارالفکر، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق، ۱۹۸۳ م.

ش

۸۳- شرح الاربعین: قمی، قاضی سعيد (تصحیح و تعليق: نجفقلی حبیبي)، نشر میراث مکتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.

- ۸۴- شرح الاشارات: ابن سینا، حسین بن عبدالله، طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، البلاغة، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
- ۸۵- شرح اصول الکافی: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (تصحیح: محمد خواجه‌جوری) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
- ۸۶- شرح تجرید الاعتقاد: شعرانی، ابوالحسن، اسلامیة، تهران، بی تا.
- ۸۷- شرح فصوص الحکم: جندی، مؤید الدین (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی) بوستان کتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ق، ۱۳۸۷ ش.
- ۸۸- شرح فصوص الحکم: قیصری، داود بن محمود (تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی) شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۸۹- شرح فصوص الحکم: کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، انتشارات بیدار، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- ۹۰- شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری: قیصری، داود (تعلیق: احمد فرید المزیدی)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
- ۹۱- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: آشتیانی، سید جلال، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۰ ش.
- ۹۲- شرح المنظومة: سبزواری، حاج ملاهادی، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.
- ۹۳- شرح نهج البلاغة: بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- ۹۴- شرح الهدایة الاثریة: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (تصحیح: محمد مصطفی فولادکار)، مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۹۵- شعرو شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی: اقبالی، معظمه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.

۹۶- الشفاء: ابن سینا، شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله (تحقیق: الاب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الاهوانی، مراجعة: دکتر ابراهیم مدکور) منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم المقدسة، ۱۴۰۵ ق.

۹۷- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام: لاهیجی، عبدالرزاق (تحقیق: اکبر اسدعلی زاده)، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.

۹۸- الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی) مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.

ص

۹۹- صحیح مسلم (الجامع الصحیح): قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم، دارالفکر، بیروت، لبنان، بی تا.

۱۰۰- صفات الشیعة: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، اعلمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.

ط

۱۰۱- طبقات اعلام الشیعة: آقا بزرگ تهرانی، شیخ محمد محسن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

ع

۱۰۲- العدد القوية لدفع المخاوف اليومية: حلّی، رضی الدین علی بن یوسف بن مطهر (تحقیق: سید مهدی رجایی، اشراف: سید محمود مرعشی)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

۱۰۳- العرشية: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (تصحیح: غلام حسین آهنی) نشر مولى، تهران، ۱۳۶۱ ش.

۱۰۴- عرفان الحق: صفی علیشاه، محمد حسن بن محمد باقر (توضیحات: عبدالله انتظام، احسان الله استخری)، صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۱ ش.

- ۱۰۵- العقائد الحقّة: خوانسارى، آية الله حاج سيد احمد، مكتبة الصدوق، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.
- ۱۰۶- علل الشرائع: شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه قمى، كتابفروشى داورى، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش، ۱۹۶۶ م.
- ۱۰۷- عوالى اللثالى العزیزية فى الاحاديث الدينية: أحسايى، ابن ابى جمهور محمد بن على بن ابراهيم (تحقيق: حاج شيخ مجتبى عراقى)، دارسيد الشهداء (ع) للنشر، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۰۸- عيون اخبار الرضا عليه السلام: شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه، تحقيق وتصحيح: سيد مهدى لاجوردى، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
- ۱۰۹- تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان: قمى نيشابورى، نظام الدين حسن بن محمد بن حسين (تحقيق: زكريا عميرات)، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

ف

- ۱۱۰- الفتوحات المكيّة (چهار جلدى): ابن عربى، محى الدين ابوبكر محمد بن على بن احمد، دار صادر، بيروت، چاپ اول، بى تا.
- ۱۱۱- فرائد الاصول: الشيخ الانصارى، مرتضى بن محمد امين (تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم)، مجمع الفكر الاسلامى، قم، چاپ سيزدهم، ۱۴۳۲ هـ. و مؤسسه مطبوعات دينى، قم، چاپ دوم ۱۳۷۰ ش (چاپ قديم).
- ۱۱۲- فرهنگ معارف اسلامى: سجادى، سيد جعفر، كوشش، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۱۳- فرهنگ فارسى: معين، محمد، مؤسسه انتشارات اميركبير، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۱۴- فصوص الحکم: ابن عربى، محى الدين ابوبكر محمد بن على بن احمد، دار احياء الكتب العربية، قاهره، چاپ اول، ۱۹۴۶ م.

- ۱۱۵- الفصول المهمة فی اصول الائمة (تکملة الوسائل): شیخ حرالعاملی، محمد بن الحسن، (تحقیق: محمد بن محمد حسین قائنی) مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، قم، ۱۴۱۸ ق، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۱۶- الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام (تحقیق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۳۱ هـ. ۲۰۱۰ م.
- ۱۱۷- فوائد الاصول (تقریرات درس آیه الله نایینی): کاظمی خراسانی، آیه الله شیخ محمد علی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۱۸- الفوائد العلیة: بهبهانی، سید علی، مكتبة دارالعلم فی الاهواز، المطبعة العلمية، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

ق

- ۱۱۹- قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين: سجادی، سید جعفر (مترجم: علی حاج حسن)، معهد المعارف الحكمية، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.

ک

- ۱۲۰- الكافي: شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۲۱- كشف الغمة فی معرفة الائمة: اربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح (تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی)، بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ ق.
- ۱۲۲- كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (تصحیح: حسن حسن زاده آملی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

- ۱۲۳- کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر: خزّاز رازی، علی بن محمد، تحقیق و تصحیح: عبداللطیف حسینی کوهکمری، بیدار، قم، ۱۴۰۱ ق.
- ۱۲۴- کلیات سعدی: سعدی شیرازی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله، مؤتسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۷ ش.
- ۱۲۵- الکنی واللقاب: قمی، حاج شیخ عباس (مقدمه: محمد هادی امینی)، مکتبه الصدر، ایران، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ ش.

گ

- ۱۲۶- گلشن راز: شبستری، محمود، به تصحیح محمد حماصیان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۲۷- گنج دانش یا صد پند: صافی گلپایگانی، مرحوم آیه الله آخوند ملا محمد جواد.

ل

- ۱۲۸- لب اللباب در سیرو سلوک اولی اللباب: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ نهم، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۲۹- لسان المیزان: ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل احمد بن علی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان (افست از چاپ هند- حیدرآباد دکن) چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق، ۱۹۷۱ م.
- ۱۳۰- لوامع الحقائق: آشتیانی، آیه الله حاج میرزا احمد (تصحیح و تعلیق بر بحث نبوت: حاج شیخ حسین روشنی گلپایگانی)، بی نا، چاپخانه بهمن، تهران، ۱۳۵۳ ش.

م

- ۱۳۱- المباحثات: ابن سینا، حسین بن عبدالله (تحقیق: محسن بیدارفر)، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۳۲- المباحث المشرقیة: رازی، فخرالدین محمد بن عمر، بیدار، قم، چاپ دوم،

- ۱۳۳- المبدأ والمعاد: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی)، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۳۴- مثنوی معنوی (با هفت کتاب نفیس دیگر): مولوی بلخی رومی، محمد (تصحیح و مقابله: محمد رضانی)، کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۹ ش.
- ۱۳۵- مجمع الامثال: الميدانی النیسابوری، ابوالفضل احمد بن محمد، المعاونة الثقافية للآستانة الرضوية المقدسة، بی تا، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۳۶- مجمع البیان فی تفسیر القرآن: طبرسی، امین الاسلام فضل بن الحسن (مقدمه: سید محسن امین)، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق، ۱۹۹۵ م.
- ۱۳۷- مجموعة الرسائل التسعة: شیرازی، صدرالمتألهین، بی نا، تهران، ۱۳۰۲ ق.
- ۱۳۸- مجموعة الرسائل التسعة: شیرازی، صدرالمتألهین، بی نا، تهران، ۱۳۰۲ ق.
- ۱۳۹- مجموعة رسائل الامام الغزالی: غزالی، ابوحامد محمد، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۴۰- المحاسن: برقی، احمد بن محمد بن خالد (تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث ارموی)، دارالکتب الاسلامیة، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
- ۱۴۱- مختصر البصائر: حلی، حسن بن سلیمان (تصحیح: مشتاق مظفر)، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ هـ.
- ۱۴۲- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: نوری طبرسی، حاج میرزا حسین (تحقیق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۸ ق.

- ۱۴۳- مسند الامام احمد بن حنبل (و بهامشه منتخب كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال): احمد بن حنبل، المكتب الاسلامى، دارصادر، بيروت، بى تا.
- ۱۴۴- مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار: طبرسى، على بن حسن بن الفضل (تحقيق: مهدى هوشمند) دارالحديث، قم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۴۵- مصباح كعمى (جنة الامان الواقية و جنة الايمان الباقية): كعمى عاملى، ابراهيم بن على، منشورات الرضى، منشورات زاهدى، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۴۶- مصنفات ميرداماد: ميرداماد، محمد باقر بن محمد (به اهتمام عبدالله نورانى)، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۴۷- معادشناسى: حسینی طهرانى، سيد محمد حسين، انتشارات ملكوت نور قرآن، مشهد مقدس، چاپ يازدهم، ۱۴۲۳ ق.
- ۱۴۸- معانى الاخبار: شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه (تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى)، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ايران، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۴۹- مفاتيح الغيب: شيرازى، صدرالدين محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (تصحيح: محمد خواجوى)، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۵۰- مفردات الفاظ القرآن: راغب اصفهانى، حسين بن محمد بن مفضل (تحقيق: صفوان عدنان داودى)، دارالقلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ ق، ۱۹۹۷ م.
- ۱۵۱- المنتظم فى تاريخ الملوك و الأمم: ابن الجوزى، ابوالفرج عبدالرحمن بن على (تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا)، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۲، ۱۹۹۲ م.

۱۵۲- من لا يحضره الفقيه: شيخ صدوق، محمد بن علي بن بابويه (تصحیح و تعليق: علي اكبر غفاري)، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۴۱۳ ق.

۱۵۳- مهرتابان: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات نور ملکوت قرآن، مشهد مقدس، چاپ هشتم، ۱۴۲۶ ق.

ن

۱۵۴- النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ابن سینا، حسین بن عبدالله (تحقیق: محمد تقی دانش پژوه)، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.

۱۵۵- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: جامی، عبدالرحمن بن احمد (تصحیح و تعليق: ویلیام چیتیک، پیش گفتار: سید جلال الدین آشتیانی) انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۸ ق، ۱۹۷۷ م.

۱۵۶- نقدی بر مثنوی: مصلائی، میرزا علی اکبر؛ مدرسی، سید جواد، انصاریان، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.

۱۵۷- نهاية الافکار (تقریرات درس آیه الله عراقی): بروجردی نجفی، آیه الله شیخ محمد تقی، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.

۱۵۸- نهاية الحکمة: طباطبائی، سید محمد حسین، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوازدهم، ۱۴۱۶ ق.

۱۵۹- نهاية الدراية فی شرح الکفاية: غروی اصفهانی، آیه الله شیخ محمد حسین (تحقیق: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث) مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.

نهج البلاغة: شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی (تصحیح: صبحی صالح)، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.

و

۱۶۰- الوافی بالوفیات: الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک (تحقیق: هلموت ریتز) دارالنشر، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۱ ق.
۱۶۱- وسائل الشیعة: ر.ک تفصیل وسائل الشیعة

هـ

۱۶۲- هزارویک کلمه: حسن زاده آملی، حسن، بوستان کتاب، قم، چاپ سوم،
۱۳۸۱ ش.